Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange mit der Entwicklung seines kritischen Systemes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der hohen

philosophischen Fakultät der Kgl. Universität Breslau

eingereicht

und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Hermann Franke.

Freitag, den 11. September 1908, Mittags 1 Uhr

im Auditorium IV

Vortrag:

„Kants Lösung des Widerstreits zwischen Wissen und Glauben“

und

Promotion.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1908.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau.

Referent: Herr Prof. Dr. **Baumgartner**.

Das mündliche Examen hat stattgefunden am 13. Mai 1908.

Herrn Rittergutsbesitzer und Major a. D.

W. von Kobyletzki

in Freundschaft

gewidmet.

Inhaltsangabe.

Seite.

Vorrede . . . . . 7— 8

Einleitung: Die Gottesbeweise bei den rationalistischen Vorgängern Kants . . . . . 9— 40

a) Descartes und die Gottesbeweise . . . . . 10— 21

b) Spinoza und die Gottesbeweise . . . . . 21— 24

c) Leibniz und die Gottesbeweise . . . . . 24— 34

d) Die Gottesbeweise in der Leibniz-Wolff'schen Schule. Wolff, Samuel Reimarus u. Christ. Aug. Crusius 34— 40

I. Die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen in der vorkritischen Periode . . . . . 41— 86

1. Kant auf dem Standpunkt des dogmatischen Rationalismus 41— 53

a) Die „Naturgeschichte des Himmels“ . . . . . 41— 45

b) Die „Nova dilucidatio“ . . . . . 45— 53

2. Kant auf dem Standpunkt des Empirismus . . . . . 53— 77

a) Der „Beweisgrund“ . . . . . 53— 71

b) Die „Negativen Grössen“ . . . . . 71— 76

c) Die Preisschrift . . . . . 76— 77

3. Uebergang zum Kritizismus: Die Dissertation. (Kritischer Rationalismus) . . . . . 77— 85

II. Die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen in der kritischen Periode . . . . . 86—159

1. Das Gottesdasein in der Kritik der reinen Vernunft . . 86—131

a) Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Kritik d. r. V. . . . . 86— 96

b) Die Bewertung der Gottesdaseins in der Kritik der rationalen Kosmologie . . . . . 96—102

c) Die endgültige Begründung der theoretischen Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes in der Kritik der rationalen Theologie . . . . . 103—108

α. Kritik des ontol. Beweises . . . . . 108—115

β. Kritik des kosmol. Beweises . . . . . 115—124

γ. Kritik des physiko-theol. Beweises . . . . . 124—128

Schlussbemerkung . . . . . 128—131

2. Das Gottesdasein in der Kritik der praktischen Vernunft. 131—147

a) Die Grundlagen des moralischen Gottesbeweises . . 131—142

b) Die Durchführung des moralischen Gottesbeweises . 142—147

3. Das Gottesdasein in der Kritik der Urteilskraft . . . . 147—159

Schluss . . . . . 159—160

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548206_0030

Vorrede.

Wenn sich die vorliegende Abhandlung zum Ziele gesetzt hat, die allmähliche Ausgestaltung des Kantischen Denkens in der Frage nach der Beweisbarkeit des Gottesdaseins von den ersten Anfängen bis zu dem endgültigen Standpunkte in den drei Kritiken zu entwickeln, so hat sie sich wohl das wichtigste Problem aus dem Gedankenkreise Kants zu untersuchen vorgenommen. Denn bei der religiösen Stimmung der Umgebung, in der Kant aufwuchs, und bei dem grossen Interesse, das die vorhergehenden rationalistischen Systeme der Auflösung der transscendenten Probleme entgegenbrachten, die gleichsam als Prüfstein für die Richtigkeit und Dauerhaftigkeit jedes philosophischen Lehrgebäudes betrachtet wurden, ist es leicht erklärlich, dass Kant in der Zeit seiner Entwicklung bis zum kritischen Standpunkte hauptsächlich darnach strebte, Gewissheit in der als grundlegend angesehenen Frage nach der Beweisbarkeit des Gottesdaseins zu erlangen. Aber auch in den drei Kritiken, deren positiver Nutzen nach Kants eigener Erklärung[1]) eben darin bestehen soll, dass unser Verstand sich über die Grenzen seines Gebrauchs klar werde, fühlt er hauptsächlich darüber ein gewisses Gefühl der Befriedigung, dass er endlich Klarheit über das schwierige Gottesproblem geschaffen habe, was schon ein äusserlich daraus hervorgeht, dass eine zusammenfassende Aeusserung über sämtliche Beweisarten für das Dasein Gottes den Schluss der letzten Kritik, der Kritik der Urteilskraft, bildet.

Es ist daher kein Wunder, dass die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen im allgemeinen und der Wert seines neuen moralischen Arguments im besonderen vielfach in neuerer Zeit zum Gegenstand der Untersuchung gemacht

[1]) Kr. d. r. V. S. 222 f. (Reclam).

worden ist [1]). Bei allen diesen Untersuchungen stand, wie sich aus untenstehender Zusammenstellung ergibt, Kants Stellung zu dem ontol. Beweise fast ausschliesslich im Vordergrunde des Interesses. Eine Darlegung der Stellungnahme Kants zu sämtlichen Gottesbeweisen, wie sie sich Schritt für Schritt im Zusammenhange des Kantischen Entwicklungsganges ausgestaltet hat, existiert meines Wissens bisher nicht. Eine solche zu bieten, ist der Zweck meiner Arbeit.

Und noch eines. Bei den hin und wieder eingestreuten Bemerkungen in den bisherigen Darstellungen über die Stichhaltigkeit der von Kant angeführten Beweismomente finde ich es charakteristisch, dass grösstenteils gegen Kants Beweisführung Einwände gemacht worden sind, die, wenn man Kants Gedanken im Zusammenhange mit seinen kritischen Voraussetzungen strikte festhält, garnicht den Kern seiner Beweismomente treffen, sondern immer schon mit Zugrundelegung einer Weltanschauung formuliert werden, die in ihren Prämissen von den Kantischen abweicht. Demgegenüber setzt sich diese Arbeit zum Ziele, zu zeigen, dass Kants Beweisführung konsequent auf den Voraussetzungen seines ganzen kritischen Systems ruht und dass man also nicht über die Argumentation in der Frage der Gottesbeweise ausser dem Zusammenhange mit Kants kritischen Voraussetzungen urteilen dürfe, sondern sich erst klar werden müsse, ob man letztere annehmen wolle oder nicht, um dann erst auf Grund eines abweisenden Standpunktes gegen Kants Lösung des Gottesproblems zu polemisieren.

---

[1]) Runze, Der ontol. Gottesbeweis. Krit. Darstellung s. Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle 1882. Jeppel, Kants ontol. Beweisversuche für das Dasein Gottes. Halle 1883. Schmidtborn, Darlegung und Prüfung der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises (Philologenversammlungs-Rede Wiesbaden). Halle 1882. Ostermann, Kants Kritik der rationalen Theologie. Jena 1876. Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant u. Herbart. Leipzig 1877. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes. Torgau 1878. Schultze, der ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-krit. Uebersicht bis Kant. Hamburg 1900.

Einleitung.

Die Gottesbeweise bei den rationalistischen Vorgängern Kants.

Zum Verständnisse der Stellung Kants in der Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes ist es unerlässlich, zuerst zu untersuchen, welche Ergebnisse Kant bei seinen Vorgängern in der neueren Philosophie hinsichtlich dieses Problems vorfand, um dann die allmähliche Ausgestaltung und Umarbeitung dieser ererbten Ideen in Kants Philosophie verfolgen zu können.

Es sollen daher zunächst einleitungsweise in historischer Reihenfolge die einzelnen Beweisversuche für das Dasein Gottes von Descartes an vorgeführt werden, wie sie von ihren Urhebern begründet, von späteren aufgenommen, modifiziert oder verworfen wurden, damit der Stand des Problems zu der Zeit, als Kant zu philosophieren begann, klar hervortrete. Dabei können wir um so mehr auf eine kritische Würdigung der einzelnen historischen Etappen, wodurch offenbar diese Einleitung eine ihrem Charakter widersprechende Ausdehnung gewinnen müsste, verzichten, da Kants Kritik, wie sich ergeben wird, in umfassender Weise alle Einzelheiten und Modifikationen der verschiedenen Beweismethoden berücksichtigt.

In der Zeit des Dogmatismus, wie Kant die Begriffsspekulation des kontinentalen Rationalismus nennt, wurde dem Gottesproblem kein ausgesprochen erkenntnistheoretisches Interesse entgegengebracht, wie dies dann bei Kants Kriticismus der Fall war. Da die Vorgänger Kants die Möglichkeit der Erkenntnis als axiomatisches Dogma voraussetzten, war es erklärlich, dass von ihnen die letzten Gründe alles Seins nicht an unserer Erkenntnisfähigkeit gemessen wurden. Diesen Philosophen kam es nur darauf an, nach den Gesetzen des Denkens ein in sich zusammenstimmendes Weltbild zu

entwerfen, in dessen Rahmen die überlieferte, in der scholastischen Philosophie vorherrschende theologische Idee in Einklang gebracht war mit dem aus körperlicher und geistiger Substanz sich zusammensetzenden Weltganzen. Ein prinzipielles Bedenken dagegen, dass es auf dem Standpunkte der rationalistischen Theorie möglich sei, über wirkliche Tatsachen eine wahre Erkenntnis zu erlangen und, worauf es hier vor allem ankommt, auch die Wirklichkeit solcher transcendenten Dinge, wie das Gottesdasein, zu beweisen, existiert nicht.

a) Descartes und die Gottesbeweise.

So ist es schon rein äusserlich charakteristisch für Descartes, den Begründer der neueren kontinentalen Philosophie, dass in seinem System, wie wir gleich sehen werden, unmittelbar neben die aus dem cogito ergo sum resultierende intuitive Selbstgewissheit die Gottesgewissheit trat als ebenso gewiss wie jene. Das göttliche Wesen war ihm das erste Wesen, das wir als ausser uns befindlich erkennen können, noch sicherer als irgend ein sinnliches Ding. Die Jetztzeit dagegen, durchdrungen von den Maximen der kritischen Methode, ist es gewöhnt, die Frage nach der Gottesgewissheit erst am Schlusse eines jeden philosophischen Systems als höchstes und schwierigstes Problem des menschlichen Erkennens behandelt zu sehen. Schon dieser rein methodische Umschwung zeigt deutlich genug, wie wesentlich die Ausserachtlassung der Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen war.

Descartes stellt zwei verschiedene Beweise für das Dasein Gottes auf, einen eigenen und eine Wiederholung des ontologischen Beweises, den der Vater der Scholastik, Anselm von Canterbury, zuerst vorgetragen hatte. Mitunter bringt er beide Beweisarten in so engen Zusammenhang zu einander, dass man zunächst versucht sein könnte, den einen als Konsequenz des anderen zu denken. So vor allem im „Discours de la méthode“, wo er zuerst sein eigenes Argument vorträgt.

Aus seinem Zweifeln ergibt sich ihm zunächst die Erkenntnis, dass des Menschen Wesen nicht ganz vollkommen sei; denn offenbar enthalte das Erkennen eine grössere Vollkommenheit als das Zweifeln. Im Anschluss daran drängt sich ihm die Frage auf, woher der Mensch dann die Vorstellung von einem Wesen habe, das vollkommener sei als er selbst. Die Lösung könne nur darin zu suchen sein, dass er diese Vorstellung von einem Wesen habe, das in der

Tat vollkommener ist [1]). Denn von sich selbst könne sie der Mensch nicht haben, weil es ein Widerspruch wäre, wenn etwas Vollkommeneres die Wirkung eines weniger Vollkommenen wäre, denn darin läge, dass etwas aus nichts werden könne [2]). So bleibe nur übrig, dass dem Menschen die Vorstellung von einem vollkommenen Wesen von einer Natur eingeflösst sei, die alle die Vollkommenheiten besitzt, die er vorstellt, die also Gott ist.

In unmittelbarem Anschluss daran stellt Descartes folgende Betrachtung an, in deren Verlauf er plötzlich ein gänzlich andersartiges Gottesargument vorbringt: Wenn man weiterhin nach Wahrheiten suche und die Lehrsätze der Geometrie in Betracht ziehe, die doch eine allgemein zugestandene Geltung beanspruchen können, so sehe man, dass die ihnen zugeschriebene Gewissheit nur darauf beruhe, dass sie klar und deutlich begriffen werden können, dass aber nichts in ihnen uns des Daseins ihrer Gegenstände versichere. Dies sei aber bei der Idee des vollkommenen Wesens anders: mit dieser sei das Dasein ebenso verknüpft wie mit der Vorstellung eines Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit 2 R. „Je voyois bien que, supposant un triangle, il falloit que ses trois angles fussent esgaux à deux droits, mais je ne voyois rien pour cela qui m'assurast qu'il y eust au monde aucun triangle. Au lieu que, revenant à examiner l'idée que javois d'un Estre parfait, je trouvois que l'existence y estoit comprise en mesme façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont esgaux à deux droits; et que par conséquent il est pour le moins aussy certain que Dieu, qui est cet Estre parfait, est ou existe, qu'aucune demonstration de Géometrie le sçauroit estre" [3]).

Obwohl Descartes diese zwei Beweise nicht deutlich als von einander verschieden markiert, lässt sich doch leicht ihr durchgreifender Unterschied feststellen. Derselbe liegt

---

[1]) Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1897 ff. tom. VI pag. 33/4: „Faisant reflexion sur ce que je doutais et que, par conséquent, mon estre n'estoit pas tout parfait, car je voyais clairement que c'estoit une plus grande perfection de connoistre que de douter, je m'avisay de chercher d'où j'avois appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'estois, et je connu évidemment que ce devoit estre de quelque nature qui fust en effect plus parfaite".

[2]) Ibid. pag. 34. „Pource qu'il n'y a moins de repugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvois tenir non plus de moi mesme".

[3]) Ibid. pag. 36.

in der Verschiedenheit des Ausgangspunktes. Dort ist es die empirisch in uns konstatierbare Vorstellung des vollkommensten Wesens, für die wegen unsrer Unvollkommenheit nur das vollkommene Wesen selbst als Ursache nachweisbar sein soll; hier ist es der reine Begriff Gottes, aus dem ohne Rücksicht, woher wir ihn haben, a priori das Dasein Gottes folgen soll, weil es in der Natur dieses Begriffs liege. Ersterer Beweis ist Descartes' eigene neue Argumentation, letzterer, wie sich sogleich zeigen wird, nur eine Wiederholung des Anselmschen. Nach der Darstellungsweise im „Discours" hat es den Anschein, als ob der letztere gar kein selbständiges Argument sein solle. Denn er ergibt sich ihm als Folge aus seinem eigenen Beweise durch die Betrachtung, dass die aus der Gottesidee folgende Gottesgewissheit verglichen mit der Gewissheit der Lehrsätze der Geometrie eine ganz andersartige, nämlich die Gewissheit von Dasein sei, während mit der Gewissheit geometrischer Lehrsätze noch nichts über das Dasein einer geometrischen Figur erwiesen sei.

In Wirklichkeit ist aber hier nicht mehr von der empirisch konstatierbaren Idee des vollkommensten Wesens die Rede, sondern. wie schon oben erwähnt, von dem reinen Begriffe eines solchen. Damit ist die Beweisbasis eine ganz andere geworden und im Grunde genommen derselbe ontologische Beweis wiederholt, den Anselm von Canterbury in seinem „Proslogium" aufgestellt hatte. Letzterer lautete mit Fortlassung alles Unwesentlichen: „Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re"[1]). Also dasjenige, was als höchstes Wesen gedacht wird, muss auch unabhängig von diesem Gedanken existieren. Denn existierte es nicht, so könnte es, da noch ein höheres Wesen gedacht werden kann, nämlich dasjenige, das wirklich existierte, nicht das höchste sein, was aber zufolge der Voraussetzung unmöglich ist.

---

[1]) Grunwald, Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters hrsg. von Bäumker u. Hertling. Bd. VI Heft 3 S. 34 Anmerk. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen u. scholastischen Zeit. 1905. 9. Aufl. S. 194.

Es liegt also im Begriff des höchsten Wesens, dass dasselbe nicht nur in unserem Verstande, sondern auch in Wirklichkeit Dasein beanspruchen kann; das ist der Kern des Anselmschen Beweises. Das ist aber auch dasselbe, was Descartes von der Idee des vollkommenen Wesens zum Unterschiede von allen anderen Ideen und als Vorzug vor diesen behauptet hatte: In der Idee des vollkommenen Wesens liegt die Existenz desselben ebenso begründet, wie in der Idee des Dreiecks die Gleichheit seiner 3 Winkel mit 2 R.

Der einzige Unterschied zwischen Descartes' Fassung des ontologischen Beweises und der originalen Anselms könnte höchstens in einer reinen Aeusserlichkeit gesucht werden, nämlich darin, dass Anselm seine Argumentation durch eine indirekte Beweisführung stützt, während Descartes bloss den Kern des ontol. Beweises wiedergibt. Diese Abweichung lässt sich aber leicht erklären. Denn jedenfalls kannte Descartes das Anselmsche Argument in seiner wörtlichen Fassung garnicht; aus seinen Schriften lässt sich wenigstens nicht das Gegenteil erweisen. Er hatte den ontologischen Beweis aber, wie er von den Scholastikern rege verteidigt und umstritten wurde, sicher in dem Jesuitenkollegium von La Flèche vortragen hören und zwar, wie das bei der Unterrichtsmethode natürlich ist, mit Betonung des eigentlichen Kernes desselben, vielleicht auch schon erläutert durch das Beispiel von dem Dreieck und der Gleichheit seiner 3 Winkel mit 2 R. Dass er nun infolgedessen nur den Kern des Beweises anführt, muss ihm, wie der weitere Verlauf der Geschichte der Philosophie gezeigt hat, sogar zum Verdienst angerechnet werden; trat doch so der wesentliche Angriffspunkt des ontologischen Beweises, die Frage, ob wirklich die Existenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehören könne, ungleich deutlicher zu Tage als in dem blendenden Gedankengange Anselms.

Noch zweimal geht Descartes in seinen übrigen Schriften auf diese beiden Gottesbeweise ein, in den „Meditationes de prima philosophia", und den „Principia philosophiae", und zwar, wenn auch beide Male viel ausführlicher als hier im „Discours", doch ohne wesentliche Aenderung derselben. Es wird deshalb für unseren Zweck genügen, ganz kurz die ausgeführten Gedanken zu skizzieren.

In den „Meditationes" handelt er vom Gottesdasein in der 3. und 5. Betrachtung und zwar in ersterer von seinem

eigenen Argument ganz allein und in letzterer nur von dem entlehnten ontologischen Beweise.

In dem dieser Abhandlung vorausgeschickten „Vorwort an die Leser“ geht er zunächst auf einen Einwand ein, der gegen seinen Gottesbeweis aus der empirisch konstatierbaren Vorstellung vom vollkommensten Wesen gemacht worden war[1]). Es war sein Schluss angefochten worden: Daraus, dass der Mensch mit seinen Mängeln die Vorstellung eines Wesens habe, das vollkommener ist als er, folge, dass die Vorstellung selbst etwas Vollkommeneres sei als er selbst. Descartes verteidigt sich, indem er in der Vorstellung ein doppeltes Moment hervorhebt: eine Vorstellung könne „material“ aufgefasst werden als Tätigkeit des Verstandes; dann sei es allerdings unmöglich, dass sie vollkommener als der denkende Mensch genannt werde. Sie könne aber auch „objektiv“ aufgefasst werden als dasjenige, was durch jene Geistestätigkeit vorgestellt wird. In dieser Hinsicht sei es doch klar, dass ein vorgestellter Gegenstand seinem Wesen nach vollkommener sein könne als das vorstellende Subjekt, selbst wenn dieses ihn nicht als ausserhalb seines Denkens existierend annimmt. Dass aber ein solches Wesen, das wir als das vollkommenste vorstellen, wirklich und nicht bloss in unserer Vorstellung existiert, das werde im weiteren Verlaufe der Abhandlung gezeigt werden.

Dieser Beweis nimmt folgenden Verlauf. Ausgehend von dem klaren und deutlichen Satze der Kausalität: „In der wirkenden Ursache muss mindestens ebensoviel Realität sein als in der Wirkung“ folgert Descartes, dass das Vollkommenere, d. h. dasjenige, was mehr Realität enthält, nicht aus dem entstehen kann, was weniger Realität besitzt, also unvollkommener ist[2]). Nun entwickelt er den Satz, der für den Gottesbeweis das Fundament bildet: Dies gilt nicht bloss für die Wirkungen, deren Realität aktual oder formal ist, sondern auch für die gegenständliche oder objektive Realität der Vorstellungen (sed etiam in ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva)[3]).

Unter Hervorhebung des schon in der Vorrede betonten (s. o.) Unterschiedes zwischen der materialen und objektiven

---

[1]) „Der zweite Einwand behauptet, daraus, dass ich die Vorstellung eines Wesens in mir habe, das vollkommener ist als ich, folge noch nicht, dass die Vorstellung selbst vollkommener sei als ich; noch viel weniger aber folge daraus, dass der vorgestellte Gegenstand existiere.“ (Ludwig Fischer's Uebersetzung bei Reclam S. 16).

[2]) Oeuvres etc. VII pag. 40.

[3]) Ibid. pag. 41.

Auffassungsweise führt er diesen Satz weiter aus. Die Tatsache, dass eine bestimmte Idee gerade diese und nicht eine andere gegenständliche Realität hat, ist in jedem Falle zurückzuführen auf eine Ursache, die mindestens ebensoviel formale Realität aufweist, als durch die betreffende Idee gegenständlich vorgestellt wird [1]). Selbst wenn zugegeben werde, dass jener modus existendi, der dem Vorgestellten zukommt, bei weitem nicht gleichkomme der wirklichen Realität der entsprechenden Dinge, so könne diese Seinsweise aber doch nicht als reines Nichts betrachtet werden, das aus Nichts hervorgehe. Uebrigens genüge es schon, wenn zugegeben werde, dass unsere Vorstellungen nicht mehr objektive Realität haben können als die ihnen entsprechenden und sie verursachenden Dinge.

Denn wenn der Fall eintreten sollte, dass trotz dieses Zurückbleibens der Vorstellungsrealität hinter der wirklichen des vorgestellten Dinges sich eine unter meinen Vorstellungen findet, deren objektive Realität so gross ist, dass ich mit Gewissheit von ihr behaupten kann, sie sei weder formaliter noch eminenter in mir enthalten, so ist erstens klar und deutlich zu erkennen, dass ich nicht die Ursache derselben sein kann, zweitens, dass ausser mir noch ein anderes Wesen existieren muss, das die Ursache jener Vorstellung ist [2]). Unter allen Ideen, die Descartes nun daraufhin untersucht, bleibt nur die Idee Gottes, des vollkommenen Wesens, übrig, bei der die Frage sein kann, ob sie derartig beschaffen ist, dass ich unmöglich ihre Ursache sein kann [3]).

Nun muss ich offenbar einsehen, sagt Descartes weiter, dass eine solche Fülle gegenständlicher Realität, wie ich sie unter einer unendlichen, unabhängigen, allweisen, allmächtigen Substanz vorstelle, von der ich und alles andere geschaffen ist, nicht von mir herrühren könne. „Quae sane omnia talia sunt, ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur“ [4]). Und er schliesst,

---

[1]) Ibid pag. 41 „Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa, in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa contineat objectivae“.

[2]) Ibid. pag. 42 „Nempe si realitas objectiva alicuius ex meis ideis sit tanta, ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequi, me non solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem quae istius ideae est causa, etiam existere“.

[3]) Ibid. pag. 45.

[4]) Ibid. pag. 45.

sich auf die obigen Feststellungen beziehend: „Ideoque ex antedictis Deum necessario existere est concludendum".

Dies ist in knappen Umrissen der eigentlich kartesianische Gottesbeweis. Wie leicht ersichtlich, ist er in den Meditationen nur durch die Betrachtung über das Verhältnis der aus dem Kausalprinzip resultierenden Realitätsbeziehungen scheinbar besser fundiert als im Discours.

Denselben Beweis führt Descartes auch apagogisch im folgenden[1]) so, dass er nachweist: wenn es kein vollkommenes Wesen gäbe, könnte ich, der ich die Vorstellung von einem solchen habe, auch nicht sein. Denn offenbar, sagt Descartes, kann ich nicht aus mir selbst sein, weil ich mir dann sicher alle die Vollkommenheiten verliehen hätte, die mir fehlen und die ich in dem vollkommensten Wesen vorstelle. Auch die Frage nach einem Urheber meines Daseins etwa umgehen zu wollen durch die Annahme, ich sei immer gewesen, ist unmöglich; denn auch das Erhalten erfordert eine Kraft, deren ich mir bewusst sein müsste, wenn ich sie selbst besässe. Dass aber dieses Wesen, von dem ich in meiner Erhaltung abhänge, wirklich Gott ist und nicht eine unvollkommenere Ursache, etwa meine Eltern, resultiert aus folgendem: Nach dem oben entwickelten Kausalprinzip, dass in der Ursache mindestens ebensoviel Realität sein muss als in der Wirkung, ist es sicher, dass die Ursache meines Daseins, weil ich ein denkendes Wesen bin, ebenfalls ein denkendes Wesen sein müsse. Und zwar muss es alle die Vollkommenheiten vorstellen, die ich im Begriffe „Gott" zusammenfasse. Nun könnte man von dieser meiner Ursache wieder weiter fragen, ob sie aus sich selbst oder aus etwas anderem existiere. Wäre ersteres der Fall, so wäre sie Gott wie dies selbstverständlich ist. Wäre sie aber in ihrem Dasein von etwas anderem abhängig, so könnte man weiter fragen, wovon diese weitere Ursache bewirkt würde, bis man doch endlich bei einer letzten Ursache Halt machen müsste, die dann Gott wäre. Denn bis ins Unendliche könne man sich nicht verlieren[2]).

Auch mehrere Einzelursachen lassen sich nicht zur Erklärung meines Daseins annehmen, denn gerade die Einheit, die Einfachheit und Unteilbarkeit stelle ich als Haupteigenschaft Gottes vor; die Vorstellung der Einheit aller Vollkommenheiten kann in mir aber doch nur von der Ur-

---

[1]) Ibid. pag. 48ff.
[2]) Ibid. pag. 50.

sache bewirkt werden, die auch die Ideen der übrigen Vollkommenheiten in mir hervorrief.

Dies möge genügen über Descartes' eigenen Gottesbeweis. Es dürfte aus Vorstehendem klar geworden sein, dass derselbe nur verständlich wird und Sinn hat von der cartesianischen Prämisse aus, dass den Kausalverhältnissen bestimmte Beziehungen zwischen Realitätsmassen wesentlich sind.

Auf den apriorischen oder ontologischen Beweis kommt Descartes in der 5. Meditation zu sprechen. Auf der Suche nach Gewissheit über die materiellen Dinge finde ich, so ähnlich führt er hier aus, dass in mir viele Vorstellungen von Dingen sind, die, mag ihnen vielleicht auch ausser mir nichts Existierendes entsprechen, doch von ganz bestimmter und unveränderlicher Natur sind, so dass ich sie nicht als ein blosses Nichts ansehen kann. So mag es vielleicht in der gesamten Natur kein einziges Dreieck geben, und doch ist meine Dreiecksvorstellung von einer ganz bestimmten Form und alles ist wahr, was ich klar und deutlich in ihr erkenne: dass die Summe der Dreieckswinkel gleich 2 R ist, dass dem grössten Dreieckswinkel die grösste Seite gegenüber liegt u. s. w.[1]). „Wenn nun daraus allein, dass ich die Vorstellung irgend eines Dinges aus meinem Denken entnehmen kann, folgt, dass alles, was ich klar und deutlich als zu jenem Dinge gehörig erkenne, auch wirklich dazu gehört, lässt sich denn nicht hieraus auch ein Beweis für das Dasein Gottes gewinnen?“[2])

Offenbar, denn ich finde die Vorstellung Gottes oder des vollkommensten Wesens in mir ebenso vor wie die Vorstellung einer Zahl oder geometrischen Figur und sehe klar und deutlich ein, dass zu diesem vollkommensten Wesen die Existenz gehört, ebenso wie die obigen Sätze zum Wesen des Dreiecks. Also kann die Existenz Gottes mindestens denselben Grad von Gewissheit für mich besitzen wie obige mathematischen Wahrheiten. Während man bei allen anderen Dingen Wesenheit und Existenz unterscheiden muss, kann letztere von dem Wesen Gottes nicht getrennt werden, das ist gerade das Charakteristische der Gottesvorstellung[3]). Wie zu der Vorstellung des Berges die des Tales gehört, so gehört zu der Wesenheit des vollkommensten Wesens die Existenz. Denn zu sagen, es fehle ihm die Existenz, hiesse

[1]) Ibid. pag. 64.
[2]) Ibid. pag. 65.
[3]) Ibid. pag. 66.

gerade so viel als, es fehle dem vollkommensten Wesen eine Vollkommenheit, was ein Widerspruch wäre.

Wenn etwa eingewendet würde: Wie daraus, dass ich niemals einen Berg ohne Tal denken kann, doch noch lange nicht folgt, dass irgendwo ein Berg existiere, so folgt ebenso daraus, dass ich das vollkommenste Wesen nur als existierend denken kann, bei weitem noch nicht, dass dasselbe wirklich existiert[1]), denn „nullam necessitatem cogitatio mea rebus imponit", so ist zu bedenken: Allerdings folgt daraus, dass ich nie einen Berg ohne Tal denken kann, nicht, dass ein Berg und ein Tal irgendwo existiert, sondern nur, dass von der Vorstellung des Berges nie die des Tales abtrennbar sei, gleichviel ob sie existieren oder nicht. Und genau so ist es mit der Gottesvorstellung: Daraus, dass ich nie das vollkommenste Wesen ohne die Existenz denken kann, folgt, dass Gott und das Existieren unabtrennbar sind, dass Gott also wirklich existiert[2]). Dazu zwingt mich die Notwendigkeit der Sache selbst, der Existenz Gottes, dass ich dies Verhältnis so denke, und es ist nicht mein Denken, welches bewirkt, dass es so ist.

Durch diesen Einwand, den sich hier Descartes selbst macht und seine Widerlegung wird deutlich der Punkt blossgelegt, wo das ganze Argument angreifbar ist. Descartes' Ausführung hat den Sinn: Keineswegs folgere ich so schlechthin, dass Gott in der Wirklichkeit existiere, weil ich ihn als existierend denke; natürlich wäre das ebenso falsch, als wenn ich folgerte, dass ein Berg und ein Tal irgendwo existiere, weil ich immer einen Berg mit einem Tale zusammen existierend denke. Die ganze Beweiskraft liegt vielmehr darin, dass ich anerkennen muss: zu Gottes Wesenheit gehört das Sein in derselben Weise, wie zum Berge ein Tal gehört, und deshalb ist Gott in Wirklichkeit. Also nicht aus dem allgemeinen Wesen meiner Vorstellung, dass ich Gott als existierend denke, folgt das Sein des Vorgestellten, sondern aus der besonderen Eigentümlichkeit der Gottesidee, d. h. lediglich daraus, dass das Existieren eine von Gottes Wesenheit unabtrennbare Eigenschaft ist, folgt, dass Gott ist.

Das also ist der Punkt, an welchem allein das ontol. Argument angefochten werden kann: Das Sein ist eine Eigen-

[1]) Ibid. pag. 66.

[2]) „Atqui ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem ac proinde illum revera existere". (p. 66.)

schaft des göttlichen Wesens, unabtrennbar von diesem. Descartes ist den Nachweis, dass das Sein wirklich eine Vollkommenheit ist, deren Fehlen unter den Prädikaten des vollkommensten Wesens einen Mangel bedeuten würde, schuldig geblieben, trotzdem ein genaueres Eingehen auf diesen Punkt hier so nahe lag.

Wenn wir in Betracht ziehen, welche Bedeutung dieser ontol. Gottesbeweis gerade in diesem Punkte für die ganze dogmatisch-rationalistische Erkenntnistheorie gewinnen musste, schien doch in ihm dass Mittel gefunden zu sein, aus reinen Begriffen auf ein Sein zu schliessen, und welchen Einfluss dies wieder auf die ganze Seinsauffassung der Wirklichkeit haben musste, (schien doch danach für die Erkenntnis der tatsächlichen Wahrheiten alles darauf anzukommen, die Bedingungen aufzusuchen, unter denen unser Denken mit irgend einem Begriffe das Prädikat Dasein verbinden könne), so werden wir schon hier die Wichtigkeit der Prüfung dieses Punktes erkennen und dann Kants Verdienst nach Gebühr zu würdigen verstehen, wenn er den Beweis liefert, dass das Dasein keine Vollkommenheit sei, die zum Wesen eines Dinges wie es durch den Begriff ausgedrückt wird, gehören könne oder (beim Gottesbegriff) müsse.

Den apriorischen Beweis stellt Descartes in der 2. Reihe der den „Meditationes“ angeschlossenen „Objectiones et Responsiones“, wo er in zusammenfassender Weise seine hauptsächlichsten Axiome, Lehrsätze und Postulate more geometrico zusammenstellt, ganz im Gegensatz zu der bisher beobachteten Reihenfolge an die Spitze seiner Gottesbeweise und gibt ihm folgende Form:

Prop. I. Dei existentia ex sola eius naturae consideratione cognoscitur [1]).

Die Begründung fasst in kurzen Worten in Form eines Syllogismus zusammen, was wir schon aus der 5. Meditation wissen:

Obersatz: Es ist dasselbe zu sagen, etwas liege in der Natur oder in dem Begriffe eines Dinges, oder dasselbe sei von diesem Dinge wahr;

Untersatz: Nun liegt in dem Begriffe Gottes die notwendige Existenz;

Schlusssatz: Also ist es wahr, wenn man von Gott sagt, in ihm sei die notwendige Existenz oder er selbst existiere.

Dann lässt er den aposteriorischen Beweis folgen:

[1]) Ibid. pag. 166.

Prop. II. Dei existentia ex eo solo quod eius idea sit in nobis a posteriori demonstratur[1]).

Die Begründung hat wieder die Form eines Syllogismus:

Obersatz: Die gegenständliche Realität irgend einer von unseren Ideen verlangt eine Ursache, in der dieselbe Realität nicht nur objektiv, sondern auch formaliter vel eminenter, d. h. als wirklich existierende, und zwar in eben demselben oder in grösserem Masse enthalten ist;

Untersatz: Für die gegenständliche Realität unserer Gottesidee ist weder formaliter noch eminenter die Ursache in uns enthalten;

Schlusssatz: Also verlangt die Gottesidee in uns Gott als ihre Ursache, Gott existiert deshalb.

Den 3. Lehrsatz bildet dasjenige Argument, das wir oben als apagogische Form des vorstehenden Beweises bezeichnet haben:

Prop. III. Dei existentia demonstratur etiam ex eo quod nos ipsi habentes eius ideam existamus[2]).

Hier verlässt Descartes notgedrungen die einfach-syllogistische Beweisform und argumentiert in einem Kettenschluss folgendermassen:

Ich habe nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten. Denn sonst würde ich imstande sein, mir selbst alle die Vollkommenheiten, die ich zwar vorstelle, aber nicht besitze, zu geben. Da ich nun nicht existieren kann, ohne dass ich erhalten werde, solange ich existiere, ich selbst aber nach obigem die Kraft dazu nicht in mir habe, bleibt nur übrig, dass ich von einem anderen erhalten werde. Dieser mein Erhalter hat in sich formaliter vel eminenter alles, was in mir ist, also die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen und die ich im Begriffe des vollkommensten Wesens zusammengefasst denke. Also hat dieser Erhalter auch die Vorstellung ebenderselben Vollkommenheiten. Aber ausgeschlossen ist, dass er die Vorstellung von Vollkommenheiten hätte, die ihm selbst fehlten, denn da er Kraft hat, mich zu erhalten, hat er natürlich erst recht die Kraft, sich diese Vollkommenheiten zu geben, falls sie ihm fehlen sollten. Sonach hat er alle Vollkommenheiten, die ich bei mir als fehlend und allein in Gott vereinbar erkenne, formaliter vel eminenter in sich: also ist er Gott.

---

[1]) Ibid. pag. 167.
[2]) Ibid. pag. 168.

Da die in den „Principia philosophiae“ gegebene Ausführung der Gottesbeweise [1]), die im Verhältnis zu deren Behandlung in den Meditationen sehr kurz gehalten ist, nichts wesentlich Neues enthält, können wir hier die Betrachtung über Descartes' Stellung zu den Gottesbeweisen abschliessen und uns Spinoza wenden.

b. Spinoza und die Gottesbeweise.

Der bedenklichste Punkt des ontol. Beweises, dass die Existenz zur Wesenheit Gottes gehöre, bildet in Spinozas System einen der wichtigsten Fundamentalsätze. „Dei existentia et essentia unum et idem sunt“ lautet geradezu die prop. XX des 1. Teiles der Ethik [2]). Wie kam er zu diesem Satze? Zunächst beseitigte er einen bedeutsamen Selbstwiderspruch des cartesianischen Systems: Dort sollte unter Substanz ein Wesen verstanden sein, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf. In diesem Sinne ist nur Gott eigentliche Substanz. Eine Inkonsequenz war es danach, auch die denkende und die ausgedehnte Substanz, wenn auch im „uneigentlichen“ Sinne, als Substanzen zu bezeichnen, die von der göttlichen Substanz allerdings inbezug auf ihre Existenz abhängig, sonst aber von einander unabhängig wären und sich gegenseitig ausschlössen. Inkonsequent insofern, als dann diese beiden endlichen Substanzen dem Substanzcharakter widersprachen. Spinoza machte Ernst mit der obigen Substanzdefinition und zog die Konsequenz: Danach gibt es nur eine wahrhaft seiende Substanz, nämlich die göttliche, und Denken und Ausdehnung sind Attribute derselben. Wenn nun unter Substanz ein Wesen zu verstehen ist, das zu seiner Existenz keines andern bedarf, also causa sui ipsius ist, so muss die Existenz einzig und allein in seiner Natur liegen, also ihre Natur ausmachen [3]).

---

[1]) Der ontol. Beweis wird behandelt in § 14 (Oeuvres etc. tom. IX pag. 31), der aposteriorische in seiner Hauptform in den §§ 17 u. 18 (ibid. pag. 32/3), in seiner Modifikation in den §§ 20 u. 21 (ibid. pag. 34/5).

[2]) Benedicti de Spinoza opera ed. van Vloten et Land (2. Aufl.) Haag 1895 tom. I pag. 54.

[3]) Ibid. pag. 45 (schol. zu prop. XI der Ethik) „Quidquid substantia perfectionis habet nulli causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est quam eius essentia“. Im Gegensatz dazu gehört zu der gewordenen Natur nicht die Existenz wesentlich (ibid. pag. 57 prop. 24); deshalb kann sie auch als nichtexistierend vorgestellt werden, was bei Gott nicht möglich ist.

Bei Spinoza gibt es also, genau genommen, nur Gott, das eine unendliche Sein, mit seinen Attributen und Modi. Ein Zweifel an diesem allumfassenden Wesen muss von diesem Standpunkt aus als ein Zweifel am Sein und an der Wirklichkeit überhaupt erscheinen. Man hat deshalb mit Recht das ganze System Spinozas als einen „fortlaufenden Beweis vom Dasein Gottes", als eigentlich „auf dem apriorischen Gottesbeweise des Cartesius erbaut" und die von Spinoza geführten Gottesbeweise nur als Beweise im „uneigentlichen" Sinne bezeichnet[1]).

Nach der Identifizierung von Gottes existentia mit seiner essentia finden wir es ganz selbstverständlich, dass vor allem der ontol. Beweis des Descartes betont und seine Wichtigkeit hervorgehoben wird. In der Abhandlung „Erläuterungen zu René Descartes' Prinzipien der Philosophie" übernimmt Spinoza teils mit erweiterter Begründung, teils mit kritischer Rektifizierung, die nach seiner prägnanten Substanzauffassung mitunter nötig wird, die einzelnen Grundsätze, Postulate und Lehrsätze des Descartes in sein System

Der ontologische Beweis wird hier[2]) in unveränderter Form übernommen und daran die Betrachtung über die Wichtigkeit dieses Lehrsatzes für das ganze System geschlossen: „Davon, dass zu Gottes Natur die Existenz gehört und dass seine Existenz ebenso wie seine Wesenheit eine ewige Wahrheit ist, hängt allein fast die gesamte Erkenntnis der Attribute Gottes ab, durch die wir zur Liebe zu jenem geführt werden"[3]).

Auch der bei Descartes als prop. II folgende aposteriorische Gottesbeweis[4]) wird in unveränderter Form festgehalten und ausserdem durch einige Hinzufügungen, die wesentlich den Zweck haben, einem Missverstehen der Gedanken Descartes' vorzubeugen, bekräftigt[5]).

Dagegen bekämpft Spinoza das 3. Argument[6]). Sein Begriff von der Substanz, in der die Attribute gänzlich aufgehen, oder in der Sprache des Systems: formaliter enthalten sind, macht den Satz unmöglich: Wenn ich die Kraft besässe, mich selbst zu erhalten, würde ich auch die Kraft

---

[1]) Huber, Die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsburg 1854. S. 19.

[2]) Op. tom. III pag. 128/29 (Renati des Cartes principia philosophiae pars I prop. V.)

[3]) Op. tom. III pag. 128 (schol. zu prop. V.)

[4]) Siehe oben S. 20.

[5]) Ibid. pag. 129 (prop. VI.)

[6]) Ibid. pag. 130ff (schol. zu prop. VII).

haben, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen. Denn die Kraft, die ich zu meiner Erhaltung brauchte, könnte ich nicht auf noch etwas anderes, die Hervorbringung höherer Vollkommenheiten, verwenden; auch kann ich garnichts darüber wissen, ob die Substanz all ihre Kraft, die sie aufwenden muss, um sich zu erhalten, nicht zur Erhaltung ihrer Attribute in demselben Masse nötig hat; ich kann also nicht darüber entscheiden, ob es schwerer ist, (ganz abgesehen von der Relativität der Begriffe „schwer" und „leicht"), eine Substanz oder ein Attribut zu erzeugen. Obiger Satz, der den Ausgangspunkt in der apagogischen Form des cartesianischen Arguments bildete, ist also nicht stichhaltig und der ganze Beweis falsch fundiert.

Die drei Beweise, die Spinoza in seiner Ethik gibt[1]), sind nur unmittelbare Folgerungen aus seiner Substanzdefinition. Dies verrät schon die Form des Lehrsatzes, die eine ausgeführte Definition des Begriffs Substanz enthält:

Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Der erste Beweis wird indirekt geführt: Wenn Gott als nicht existierend angenommen würde, würde seine essentia nicht die existentia involvieren; denn was als nichtexistierend begriffen werden kann, dessen Wesenheit enthält nicht die Existenz. Dies wäre aber widersinnig, da eine Substanz nicht hergeleitet werden kann von etwas anderem, sondern in ihrer essentia die existentia involviert. Also existiert Gott notwendigerweise.

Der zweite Beweis geht von der Eigenschaft der Substanz als causa sui aus. Jedes Ding bedarf zu seiner Existenz oder Nichtexistenz einer Ursache. Diese Ursache kann entweder in der Natur dieses Dinges oder ausserhalb derselben liegen, in einer Substanz von anderer Natur. Wenn eine Substanz von anderer Natur in Betracht käme, so könnte diese eben als solche nichts mit Gott gemeinsam haben, was nötig wäre, um seine Existenz oder Nichtexistenz zu bewirken. Dass in der Natur Gottes der Grund für seine Nichtexistenz läge, ist widersprechend. Also „nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit."

Der dritte Beweis ist darauf aufgebaut, dass die Möglichkeit existieren zu können eine potentia, die Unmöglichkeit eine impotentia ist. Wenn nun alles das, was schon

[1]) Op. tom. I pag. 43 ff. (Ethica pars I prop. XI).

notwendig existiert, nur endlich ist, so würden die endlichen Wesen durch ihre Fähigkeit existieren zu können mächtiger sein als das unendliche. Also „vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit.“

Man sieht sehr leicht, dass diese 3 Beweismethoden im letzten Grunde nur Variationen des Themas: „Dei sive substantiae essentia involvit existentiam“ sind und infolgedessen nicht den Wert neuer, selbständiger Argumente für uns haben können, sondern nur gleichsam als Corollare zum ontol. Beweise angesehen werden können.

c) Leibniz und die Gottesbeweise.

Den ontologischen Beweis Gottes, der in Spinozas System mit unbeschränkter Macht zur Geltung gekommen war, nimmt auch Leibniz auf. In einer seiner frühesten Schriften[1]) trägt er ihn vor im engsten Anschluss an die Form, die er durch Descartes und Spinoza erhalten hatte, sogar mit Bezugnahme auf die illustrierenden Beispiele von Berg und Tal und der geometrischen Figuren.

Doch bald tritt er mit einem Einwande gegen ihn auf[2]). Descartes' Beweis sei nur zwingend, wenn zuvor nachgewiesen sei, dass das ens perfectissimum möglich sei, d. h. keinen inneren Widerspruch enthalte. Dies müsse beim cartesianischen ontologischen Gottesbeweise beanstandet werden, weil man den Ausgangspunkt desselben, die Definition des vollkommensten Wesens, nur zu Folgerungen benützen kann, wenn man zuvor weiss, dass die betreffende Definition real ist, d. h. keinen Widerspruch in sich schliesst[3]). Es soll damit nicht behauptet werden, dass die

---

[1]) „De vita beata.“ Da diese kleine Abhandlung nicht in die Gerhardt'sche Schriftensammlung Leibnizens aufgenommen ist, vgl. Leibnitzi opera phil. ed. Erdmann p. 74.

[2]) Brief an Herm. Conring 1678 (Gerhardt's Ausg. der „philos. Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz“ Berlin 1875 ff. Bd. I S. 188): „Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiocinationibus illis (i. e. Cartesii) accurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur.“

[3]) „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ (Gerhardt, Bd. IV S. 424). „Verum sciendum est, inde hoc (i. e. argumentum existentiae Dei) tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem.“ Aehnlich äussert sich L. in den „Réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke“ (Gerhardt, Bd. V S. 18); vor allem aber am ausführlichsten in der Untersuchung „De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami 1701“, (Gerhardt, Bd. IV S. 405 f.), sowie in den „Nouveaux essais“ 1703 livre IV chap. X, (Gerhardt, Bd. V S. 415 ff. und in der „Monadologie 1714“ §§ 44 u. 45. (Gerhardt, Bd. VI S. 614).

ganze ontologische Beweisführung zu verwerfen sei, sondern nur, dass jenes Argument noch nicht vollendet und noch eines weiteren Ausbaus bedürftig sei. Wenn erwiesen werden könnte, das gibt Leibniz ohne Bedenken zu, dass Gott möglich ist, dann existiert er auch notwendig: „Er allein hat diesen Vorzug, dass er existieren muss, wenn er möglich ist“ [1]).

In der Form aber, die Anselm und Descartes ihm gaben, sei der ontol. Beweis nicht beweiskräftig; deshalb sei ersterer schon mit Recht von Thomas von Aquin kritisiert worden.

Diese seine Mittelstellung zwischen den Verteidigern und Gegnern des Beweises betont er ausdrücklich in der Abhandlung „De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu (1701)“. Bis der fehlende Nachweis der Möglichkeit des vollkommensten Wesens erbracht ist, so führt er hier aus, könne das cartesianische Argument allerdings eine gewisse, mutmassliche (présomptive) Geltung beanspruchen, weil „jedes Wesen solange als möglich gelten müsse, bis man seine Unmöglichkeit nachweist.“

Dass aber das vollkommenste Wesen in der Tat möglich, d. h. widerspruchslos ist, hält er in der Monadologie (§ 45) für erwiesen, „da nichts die Möglichkeit dessen verhindern kann, der keine Grenzen in sich schliesst, keine Negation und folglich keinen Widerspruch.“ In den 11 Jahre vorher verfassten Nouveaux essais [2]) äussert er sich in viel bescheidenerer Weise über diesen Punkt: dort wünscht er von anderen „geschickten Leuten, dass sie diesen Beweis zu Ende führten mit der Beweiskraft mathematischer Evidenz“, wozu er selbst anderswo beherzigenswerte Anregungen gegeben habe. Und in der Untersuchung „De la démonstration Cartésienne . . .“ lässt er sich garnicht auf einen derartigen Beweis ein, sondern wählt den Ausweg, „um nicht behindert (arrêté) zu sein von denen, die sich dazu verständen, zu leugnen, dass alle Vollkommenheiten zusammen verträglich (compatibles) seien“ [3]), einen anderen einfacheren Beweis dafür zu bieten [4]). Nach dieser Stelle

---

[1]) „Monadologie § 45 (Gerhardt, Bd. VI S. 614).

[2]) Gerhardt, Bd. V S. 419. „Mais il seroit pourtant à souhaiter que des habiles gens achevassent la démonstration dans la rigueur d'une évidence Mathématique, et je croy d'avoir dit quelque chose ailleurs, qui y pourra servir.“

[3]) Gerhardt, Bd. IV S. 405.

[4]) Dieser Beweis, den L. selbst mit Recht einen „Winkelzug“ (biais) nennt, lautet (Gerhardt, Bd. IV S. 405): Aus der Definition

ist jene Argumentation in der Monadologie offenbar ganz unzureichend, da gegen diese der hier erhobene Einwand, dass dabei noch nicht nachgewiesen sei, ob alle Vollkommenheiten in Gott compatibel seien, immer noch besteht.

Jedenfalls (und das hat wohl auch Leibniz, wenn er es auch nie ausgesprochen hat, im stillen gefühlt) wäre der Nachweis dieser Möglichkeit gar nicht so leicht mit kurzen, klaren Worten zu führen gewesen. Und es ist mit Recht darauf hingewiesen worden [1]), dass man wohl die ganze Théodicée als einen Versuch betrachten dürfe, einen solchen Nachweis der inneren Möglichkeit Gottes zu liefern, und dass überhaupt a priori ein solcher nie hätte gelingen können, sondern immer nur mit Zuhilfenahme der kosmologischen und teleologischen Erkenntnis.

Ueber den aposteriorischen Beweis des Descartes urteilt Leibniz in den „Nouveaux essais“ [2]) folgendermassen: „Derselbe ist noch viel weniger zwingend als der ontol. Beweis. Denn 1) liegt ihm derselbe Fehler wie dem ontol. Beweise zu Grunde, da er annimmt, in uns gebe es eine solche Idee, d. h. Gott ist möglich. Und 2) beweist dieses Argument garnicht zwingend, dass die Idee Gottes, wenn wir sie haben, vom Original kommen muss.“

An mehreren Stellen [3]) (wir kennen bereits die wichtigste wörtlich) schliesst Leibniz an die kritische Berichtigung des ontol. Beweises, gleichsam zum Trost für den ausfallenden [4])

Gottes als être de soi oder ens a se, d. h. als eines Wesens, das durch seine Wesenheit existiert, folgt unmittelbar, gewissermassen als Corollar, dass ein solches Wesen existiert, wenn es möglich ist. Demnach ist Existieren infolge der Wesenheit gleichbedeutend mit Existieren infolge der Möglichkeit. Wenn man nun in Betracht zieht, dass Gott genau definiert, das Wesen ist, das existieren muss, wenn es möglich ist, so muss offenbar alles, was man gegen die Existenz Gottes, einwenden kann, seine Möglichkeit in Frage stellen. Die Möglichkeit des être de soi zu leugnen, geht aber nicht an, denn „wenn das être de soi unmöglich ist, dann sind es alle Wesen durch ihn auch, da sie schliesslich nur durch das être de soi sind; also würde nichts existieren können. Wenn demnach das notwendige Wesen nicht ist, gibt es gar kein mögliches Wesen.“

[1]) Brennecke, Kurzgefasste Darlegung und Beurteilung der von Leibniz aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes. (Philos. Monatshefte V 1870 S. 51 f.)

[2]) Gerhardt, Bd. V S. 419.

[3]) De la démonstration Cartésienne (Gerhardt, Bd. IV S. 405), Nouveaux essais (Gerhardt, Bd. V S. 419) und Monadologie § 45 (Gerhardt, Bd. VI S. 614).

[4]) Kant wird uns in der Kr. d. r. V. darüber aufklären, dass es L. überhaupt garnicht gelingen konnte, diesen Nachweis zu

Nachweis der tatsächlichen Möglichkeit Gottes, die Bemerkung an, dass er übrigens auch auf anderem Wege die Möglichkeit des vollkommensten Wesens zu beweisen versucht habe. Diese Beweise sind kosmologischer und teleologischer Natur. Sie haben dann die Anhänger des Leibniz'schen Systems als allein beweiskräftig übernommen und weitergebildet, Wolff den kosmologischen und Reimarus den teleologischen.

Die kosmologische und mit ihr die teleologische Beweismethode ist mit dem innersten Wesen und der ganzen Anlage des Leibniz'schen Systems so eng verwachsen, dass wir, wie wir Spinozas ganzes System als einen fortlaufenden Ausbau des ontologischen Beweises auffassen konnten, in ähnlicher Weise für Leibnizens System die kosmologische und teleologische Beweisart als charakteristisch ansprechen können.

Schon aus der Definition der Monade resultiert die Notwendigkeit eines göttlichen Schöpfers derselben, da eine einfache Substanz nicht auf natürliche Weise ins Leben treten und endigen kann[1]). Auch der Zusammenhang der einzelnen Monaden untereinander bedarf notwendig eines göttlichen Wesens als Ursache; denn da ein physischer Einfluss einer Monade auf das Innere einer anderen nach ihrem Substanzcharakter ausgeschlossen ist, so muss in jede Monade das Prinzip der Harmonie mit allen andern Monaden seit ihrem Anfang schon „par l'intervention de Dieu" gelegt sein (prästabilierte Harmonie)[2]).

Den eigentlichen kosmologischen Gottesbeweis stützt er auf den Satz des zureichenden oder bestimmenden Grundes (principe de la raison suffisante ou déterminante). Er trägt ihn zum ersten Male und in allgemeinster Form in der Abhandlung „De rerum originatione radicali 1697" vor.

---

liefern, da, wenn er auch die logische Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) erwiesen hätte, damit noch garnichts über die „transcendentale", auf die es in der Tatsachenwelt allein ankommen kann, ausgemacht wäre. (Vgl. Kr. d. r. V. S. 475 Reclam u. S. 114 dieser Abhandlung).

[1]) „Système nouveau" (Gerhardt, Bd. IV S. 479). „Monadologie" §§ 5 und 6 (Gerhardt, Bd. VI S 607): „On peut dire que les Monades ne sauroient commencer ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire elles ne souroient commencer que par création et finir que par annihilation."

[2]) „Monadologie" § 51 (Gerhardt, Bd. IV S. 615). „De ipsa natura" § 10 (Gerhardt, Bd. IV S. 510): „commercium substantiarum sive monadum oritur non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione."

„Nicht nur in keinem Einzeldinge, sondern auch nicht in der ganzen Verkettung und Reihenfolge der Dinge kann ein zureichender Grund ihres Daseins gefunden werden“ [1]. Jeder der einzelnen Zustände der Welt hat seinen Grund in einem vorhergehenden und dieser wiederum und so fort bis ins Unendliche. Notwendig, d. h. absolut notwendig, ist kein einziges der Glieder dieser Kette, nur hypothetisch notwendig ist jedes, d. h. gesetzt, dass dies oder jenes ist, dann ist es auch notwendig, dass manches andere sich so und so verhält. Deshalb findet sich niemals in dem Regressus der natürlichen Ursachen eine, die der letzte, wirklich zureichende Grund aller folgenden sein könnte, solange man im Kreise der endlichen Dinge bleibt. Und wenn man selbst das gesamte Weltall als ewig annimmt, so findet man doch in keinem einzigen seiner Zustände einen letzten hinreichenden Grund als Abschluss. Notwendig muss man denselben ausser der Welt suchen, in einem Wesen, das verschieden ist von der ganzen Kette der Weltzusammenhänge, in einem ens metaphysicae necessitatis. Und da der Grund für ein Existierendes nur wieder in einem Existierenden liegen kann (ratio existentis non est nisi ab existente), muss auch dies notwendige Wesen wirklich existieren.

Zum Verständnis dieser „metaphysischen Notwendigkeit“ Gottes möge auf folgende metaphysische Grundgedanken Leibnizens aufmerksam gemacht werden. In Gott sind die Wesenheiten oder Essenzen oder Möglichkeiten aller Dinge begründet; er ist die „Quelle dessen, was real ist in der Möglichkeit“ [2]. Aber nicht jeder dieser Gedanken Gottes wird ein wirkliches Ding; nicht alles, was widerspruchslos, also möglich ist, ist deshalb schon wirklich. Das principium essentiae der Dinge ist allerdings die Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit, aber das principium existentiae ist ein anderes [3]: Aus den unendlich vielen Kombinationen von Möglichem existiert nur diejenige, „durch welche das grösste Mass von Wesenheit oder Möglichkeit zur Existenz durchgeführt wird“ [4]. Die Möglichkeiten streben „pro gradu perfectionis, quem involvunt“, zur Wirklichkeit. So ist also das principium existentiae die perfectio

---

[1]) Gerhardt, Bd. VII S. 302.
[2]) Monadologie § 43 (Gerhardt, VI 614).
[3]) „De rerum originatione radicali“ (Gerhardt, Bd. VII, S. 304).
[4]) Ibid. S. 303; Brief an Mr. Coste (Gerhardt, Bd. III S. 402).

seu essentiae gradus; alles das in Gottes essentia Mögliche wird wirklich, was zusammen möglich (compossibel) ist und das grösste Mass von Vollkommenheit repräsentiert. Das ist der bestimmende Grund, der Gott bei der Wahl (choix) oder Erschaffung (création) der wirklichen Welt leitete: das principe du Meilleur oder das principe de la convenance[1]). In diesem Streben nach Wirklichkeit sind alle möglichen Dinge nach dem eben erwähnten Prinzip der Kompossibiliät (convenance) an eine gewisse Rücksicht auf alle übrigen gebunden, sie sind bedingt durch alle übrigen[2]); die Notwendigkeit ihres Daseins ist eine respektive, hypothetische oder physische. So entstehen die „zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten" (vérités contingentes ou de fait)[3]) gegenüber den „notwendigen oder ewigen Wahrheiten" (vérités nécessaires et éternelles ou de raisonnement)[4]).

Dementsprechend gibt es zwei grosse Erkenntnisprinzipien: die Welt der Möglichkeiten (der logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten) wird erkannt durch den Satz des Widerspruchs, die Welt der Wirklichkeiten durch den Satz des zureichenden Grundes[5]). Durch jenen werden die ewigen oder metaphysischen Wahrheiten, die Essenzen der Dinge in der Möglichkeit erkannt; durch diesen die zufälligen oder physischen Wahrheiten, die Existenzen der Dinge in der Wirklichkeit. Alles was in der wirklichen, zufälligen Welt existiert, steht metaphysisch unter dem Prinzip der Kompossibilität oder Konvenienz und erkenntnistheoretisch unter dem Prinzip des zureichenden Grundes.

Wenn wir uns diesen metaphysischen Unterbau vor Augen halten, so wird uns sofort klar, dass von dem Satze des zureichenden Grundes und seiner Anwendung auf verschiedene Verhältnisse der Wirklichkeit sich wird rückwärts wieder auf verschiedenen Wegen auf das Dasein des letzten, wirklich abschliessenden zureichenden Grundes schliessen lassen müssen. Alle diese Beweise, die irgend einen Punkt von diesen metaphysischen Grundwahrheiten zum Ausgangspunkt nehmen, müssen daher zusammengefasst werden als Spezialfälle des kosmologischen Beweises. Immer ist das Thema dieser Beweise im Grunde genommen dasselbe: die

---

[1]) Monadologie § 55 (Gerhardt, VI 616).
[2]) Monadologie § 54 (Gerhardt, VI 616).
[3]) Monadologie § 36 (Gerhardt, VI 612/3).
[4]) Monadologie §§ 29 und 33 (Gerhardt, VI 611/2).
[5]) Monadologie §§ 31 und 36 (Gerhardt, VI, 612).

zufälligen Dinge erfordern zu ihrer endgültigen Erklärung ein absolut notwendiges Wesen.

Die allgemeinste Form desselben war die schon erwähnte[1]) in der Abhandlung „De rerum originatione radicali“: In keiner der einzelnen Existenzen der Wirklichkeit, auch in keinem wirklichen Zusammenhange kann der letzte zureichende Grund gesehen werden; dieser muss infolgedessen ausserhalb der ganzen Kette der wirklichen Existenzen liegen in einem extramundanen und, im Gegensatz zu den physisch-notwendigen Wesen, absolut notwendigen, also göttlichen Wesen, das den Grund seines eigenen Daseins in sich trägt, also causa sui ist. „So muss man von der physischen oder hypothetischen Notwendigkeit, die die Dinge der Welt, immer ein späteres von einem früheren aus, bestimmt, zu etwas kommen, was eine absolute oder metaphysische Notwendigkeit ist, wovon ein Grund nicht mehr aufgezeigt werden könnte“[2]).

Ganz ähnlich finden wir diesen Beweis in der Théodicée[3]), nur ausgeführter: Auch hier kommt Leibniz von der Zufälligkeit und Beschränktheit der Dinge auf der Suche nach einem Grunde für die Existenz gerade dieser bestehenden und bestimmten Welt (der Gesamtheit aller zufälligen Dinge) auf die „Substanz, die den Grund ihrer Existenz mit sich trägt und die infolgedessen notwendig und ewig ist.“ Dieselbe muss intelligent sein, Verstand und Willen haben, denn da ausser der bestehenden Welt noch eine unendliche Menge anderer Welten möglich ist, so gehört Ueberlegung und Absicht dazu, aus dieser Fülle in Rücksicht auf alle übrigen eine zum Dasein zu bestimmen. In diesem Sinne ist sein Verstand die Quelle aller Wesenheiten und sein Wille der Urgrund aller Existenzen. Auch die höchste Macht, Weisheit und Güte muss diesem Wesen eigen sein, da sein Machtbereich alles Mögliche ist. Es kann auch nur ein einziges sein, weil alles, was ihm zugeschrieben wird, in einem Zusammenhange steht.

Die Wiederholungen dieses Beweises in der Monadologie und den „Principes de la nature et de la grâce“ können wir übergehen, da sie absolut nichts wesentlich Neues zu diesem Beweise hinzufügen.

Ausgangspunkt ist immer die contingentia mundi und Beweismittel ihr Prinzip, der Satz des zureichenden Grundes.

---

[1]) Siehe oben S. 27/8.
[2]) Gerhardt, Bd. VII S. 309.
[3]) Erdmann, S. 506.

Leibniz sagt deshalb von letzterem in der Théodicée: „Ohne dies grosse Prinzip könnten wir niemals die Existenz Gottes beweisen.“

Ein Spezialfall des kosmologischen Beweises bietet sich von der Betrachtung unsrer eigenen Existenz aus[1]). Dass wir wirklich existieren, darüber kann kein Zweifel herrschen. Ferner wissen wir, dass „das reine Nichts durchaus nicht ein reales Wesen hervorbringen kann. Daraus folgt mit mathematischer Gewissheit, dass irgend ein Ding existiert hat von Ewigkeit her, da alles, was einen Anfang hat, hervorgebracht sein muss durch irgend ein anderes Ding.“ Dies Wesen, so folgert L. weiter, muss allmächtig sein, da jedes Wesen, das von einem andern Wesen seine Existenz herleitet, auch von ihm seine Fähigkeiten herleiten muss. Und da der Mensch in sich die Fähigkeit der Erkenntnis vorfindet, so muss dies Wesen auch aus demselben Grunde ein intelligentes Wesen sein.

Auch die ewigen Wahrheiten werden von L. zum Ausgangspunkte für einen Gottesbeweis genommen. Denn sie sind, zusammengehalten mit den wirklichen Wahrheiten der Tatsachenwelt, keine leeren Fiktionen, sondern sie „existieren in einer Art Region von Ideen, nämlich in Gott selbst“, sie „haben ihre Existenz in einem absolut und metaphysisch notwendigen Subjekte, in Gott“[2]).

Und wenn schliesslich der Zusammenhang der Dinge zum Ausgangspunkt genommen wird, speziell ihre Ordnung und Zweckmässigkeit, die L. auf die von Gott prästabilierte Harmonie zurückführt, so ergibt sich ein neues moyen incontestable[3]). die teleologische Form des kosmologischen Beweises.

Gewissermassen den Uebergang von der rein kosmologischen Beweisform zur teleologischen bildet der Beweis, den L. in der „Confessio naturae contra Atheistas“[4]) aufstellt: Die alten Philosophen haben, um die Cohärenz zwischen den letzten, unteilbaren Körperchen, den Atomen, zu erklären, die Unmöglichkeit eines leeren Raumes angeführt. Aber dieser Grund ist deshalb unzureichend, weil dann „alle Körper, die sich einmal berührt haben, untrennbar wie Atome zusammenhängen müssten, da ja bei jeder Berührung eines Körpers mit einem andern kein leerer Raum da-

[1]) Nouveaux essais (Gerhardt, Bd. V S. 416).
[2]) De rerum orig. radic. (Gerhardt, VII 304).
[3]) Nouveaux essais (Gerhardt, V 420).
[4]) Gerhardt, Bd. IV S. 109.

zwischentritt. Es gibt aber nichts Widersinnigeres als diese ewige Cohärenz.“ Der einzige Ausweg, um die Cohärenz der Atome zu erklären, ist die Zuflucht zu Gott. Ein unkörperliches Wesen muss supponiert werden, um die bestimmten Gestaltungen, Quantitätsverhältnisse und Bewegungen der Körper erklären zu können. Nur ein solches kann der wirklich zureichende Grund für alle diese Zustände der Körper sein. Dies ens incorporale muss „ein einziges sein, wegen der Harmonie aller Körper untereinander, besonders da die Körper Bewegung haben und zwar nicht jeder einzelne von seinem ens incorporale, sondern von einander wechselseitig.“ Auch ein intelligentes Wesen muss es sein; sonst würde es sich nicht erklären, warum es vielmehr diese als jene Gestalt und Bewegung der Welt ausgewählt hat. Schliesslich muss es auch allweise und allmächtig sein: kurz es muss Gott sein. „Und ich wundere mich, dass Gassendi [der die treffendsten Einwürfe gegen Descartes' ontologischen Gottesbeweis gemacht hatte] und andere unter diesen scharfsinnigen Philosophen dieses Jahrhunderts diese ausgezeichnete Gelegenheit zu einem Gottesbeweise nicht benützt haben. Es ist doch klar, dass bei der letzten Auflösung der Körper die Natur die Hilfe Gottes nicht entbehren kann.“

Die ausgeprägteste Form des teleologischen Beweises finden wir aber in den Nouveaux essais [1]): „Die Monaden haben ihre Natur, sowohl ihre active wie ihre passive (d. h. was an ihnen Immaterielles und Materielles ist) von einer Generalursache, weil sie sonst, wenn die einen von den anderen unabhängig wären, niemals diese Ordnung, Harmonie und Schönheit hervorbringen könnten, die man in der Natur bemerkt. Aber dieses Argument, welches uns von moralischer Gewissheit zu sein scheint, wird durch die von mir eingeführte neue Art von Harmonie, welche die vorherbestimmte Uebereinstimmung ist, zu einer durchaus metaphysischen Notwendigkeit gesteigert. Denn da jede dieser Seelen das, was ausser ihr vorgeht, auf ihre Art ausdrückt und dies nicht durch irgend welchen Einfluss der anderen besonderen Wesen erhalten haben kann oder vielmehr diesen Ausdruck aus dem eigenen Innern ihrer Natur hervorbringen muss, so muss eine jede notwendig diese Natur von einer allgemeinen Ursache empfangen haben, von der diese Wesen alle ab-

---

[1]) Gerhardt, Bd. V S. 421/2.

hängen und die das Eine mit dem Andern vollkommen in Uebereinstimmung und Korrespondenz setzt."

Und wieder einen Spezialfall dieses teleologischen Beweises gewinnt Leibniz in der Abhandlung „Sur les principes de vie", indem er ausgeht von dem besonderen Verhältnis der Harmonie zwischen Leib und Seele. Nachdem er auseinandergesetzt hat, dass ein influxus physicus zwischen Leib und Seele ebensowenig stattfinden könne wie zwischen den einzelnen Monaden, dass vielmehr die Seelen ihren eigenen Gesetzen folgen bei der Entwicklung ihrer Vorstellungen und die Körper ebenso in der Mitteilung von Bewegung, ohne dass diese auf jene und umgekehrt Einfluss auf einander haben, hebt er den Wert der prästabilierten Harmonie, seines Prinzips der Erklärung dafür, dass trotzdem diese beiden Wesen von vollkommen verschiedener Art in ihren Wesensäusserungen einander entsprechen, hervor: „Dieses Grundprinzip führt uns, obgleich es die Ausschliessung zwischen den ersten besonderen Bewegern begründet, indem es diese Eigenschaft (nämlich „Beweger" zu sein) den Seelen oder geschaffenen immateriellen Prinzipien versagt, um so sicherer und klarer zu dem ersten und universalen Beweger, von dem in gleicher Weise die Folge und Uebereinstimmung der Vorstellungen und der Bewegungen stammt"[1]).

Wir haben damit die wesentlichsten Fälle des mannigfach formulierten kosmologischen und teleologischen Beweises, die Leibniz ausgeführt hat, kennen gelernt. Es dürfte dabei klar geworden sein, wie tief diese sämtlichen Versuche in Leibnizens metaphysischem und erkenntnistheoretischem Unterbau wurzeln und dass sie ohne dessen Kenntnis garnicht verständlich sind. Ob sie auch ohne diese spezielle Subkonstruktion zwingend sind, die Entscheidung dieser Frage werden wir bei Kant finden. Das vollständige Material zur Untersuchung der Gottesbeweise konnte jedenfalls Kant bei Leibniz vorfinden: Der ontologische Beweis hat bei ihm, wenn auch in modifizierter Fassung, Geltung, und der kosmologische und teleologische beherrschen das ganze System. Alle drei Hauptbeweismethoden sind von ihm ausgebildet worden.

Charakteristisch für Leibnizens wohlwollende Stellung zu sämtlichen Gottesbeweisen überhaupt sind seine Worte: „Ich glaube übrigens, dass fast alle Mittel, die man ange-

[1]) Gerhardt, Bd. VI S. 542.

wendet hat, um das Dasein Gottes zu beweisen, gut und dienlich sind, wenn man sie vervollkommnet“ [1]).

d. Die Gottesbeweise in der Leibniz-Wolff'schen Schule. Wolff, Samuel Reimarus und Christ. Aug. Crusius.

Es bleibt uns nur noch übrig, einen Blick zu werfen auf die Anhänger Leibnizens, die Vertreter der sog. Leibniz-Wolff'schen Schule. Die deutschen Philosophen in der Zeit von Leibniz bis auf Kant und dieser selbst noch in den ersten Jahren seines Wirkens stehen im deutlichsten Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Lehrmeister Leibniz. Auch in ihrer Stellung zur Beweisbarkeit Gottes folgen sie ihm, nur dass der eine diese, der andere jene von den Leibnizischen Beweismethoden besonders ausbildet, so vor allem Christian Aug. Wolff die kosmologische und Samuel Reimarus die teleologische Argumentation.

Bei Wolff ist es ein rein didaktisches Moment, das ihn veranlasst, nur diesen einen Beweis vorzutragen. Er sagt selbst: er habe hauptsächlich deshalb nur den kosmologischen Beweis, der sich auf die Zufälligkeit der Welt stützt, in sein System aufgenommen, weil er gefunden habe, „dass dies eben die Eigenschaft der Welt ist, darin Gott seine Existenz oder Wirklichkeit als in einem Spiegel darstellt . . . und weil man bei diesem Grunde die demonstrativische Art des Vortrages am bequemsten gebrauchen kann“ [2]). Bei einer demonstrativischen Vortragsart könne es aber nur eine Beweisform geben, denn jeder Beweis bringe je nach seinem Ausgangspunkte und Verfahren eine besondere „definitionem nominalem oder Erklärung des Wortes Gott“ heraus. Er meint damit, bei einem jeden anderen Gottesbeweise resultiere nicht das, was man allgemein als Gott definieren müsse, nämlich „das vollkommenste oder unendliche von dem Endlichen unterschiedene“ Wesen.

Um seinen kosmologischen Beweis [3]) recht sicher zu fundieren, geht er nicht von der Existenz der Dinge im allgemeinen, sondern von unserer eigenen Existenz aus, gegen die ihm kein solcher Zweifel möglich schien, wie etwa die „Idealisten“ gegen die Existenz der Welt erhoben, indem sie diese nur

---

[1]) Nouveaux essais (Gerh. Bd. V. S. 420).

[2]) „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ 1751 II. Teil cap. 6 § 342.

[3]) a. a. O. I. Teil cap. 6 §§ 928ff.

als „in den Gedanken unserer Seele bestehend“ annehmen[1]). „Wir sind“, das ist also der Ausgangspunkt seines Beweises. Nun müssen wir dafür, dass wir vielmehr sind als nicht sind, einen zureichenden Grund haben. Dieser kann nicht in uns liegen, denn ein solches „selbständiges Wesen“, das wir dann wären, kann unmöglich nicht sein, weil es den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat; es muss ein solches auch ewig, das erste und letzte, unermesslich u. s. w. sein, also lauter Eigenschaften besitzen, die uns als zufälligen Existenzen gerade abgehen. Demnach kann der Grund für unsere Existenz nur ausser uns liegen in einem Wesen, das den Grund seiner Existenz in sich hat, also notwendig ist; denn so verlangt es der Satz vom zureichenden Grunde: Wenn man auch zugeben wollte, dass dasjenige, was der zureichende Grund für unsere Existenz ist, auch in einem Wesen enthalten sein könnte, das nicht den Grund seines Daseins in sich hat, so müsste doch für dieses wieder nach seinem zureichenden Grunde gefragt werden, „und also muss man endlich auf etwas kommen, was ausser sich keinen Grund braucht, warum es ist“.

Dieser Beweis mit Hilfe des zureichenden Grundes habe weiter den Vorteil, dass er auch für die Idealisten, die die Welt als nur in ihren Gedanken existierend ansehen, zwingend sei[2]). Denn wenn man ihnen auch darin Recht gäbe, dass der Grund, weshalb gerade diese und nicht eine andere Welt von der Seele vorgestellt werde, in dem Wesen der Seele selbst gesucht werden könnte, so müsse doch gefragt werden, weshalb aber gerade diese Art von Seele und nicht eine andere von den vielen möglichen da ist. Der Grund dafür kann aber nicht in der Seele selbst liegen, eben weil auch eine andere Art Seele möglich ist, sondern muss in einem selbständigen Wesen gesucht werden, von dem nicht wieder weiter nach dem zureichenden Grunde gefragt werden kann, das also den zureichenden Grund zu seiner Existenz in sich selbst hat. Die Seele ist also nicht das „selbständige Wesen“, sondern von diesem unterschieden. Ein solches Wesen, das den Grund seiner selbst in sich hat und zugleich den zureichenden Grund für unsere Seele und die Wirklichkeit der Welt (mag diese auch im Sinne der Idealisten bloss eine von der Seele vorgestellte sein) enthält, nennen wir Gott. „Es ist demnach Gott ein selbständiges Wesen, darin

[1]) a. a. O. I. Teil cap. 6 § 942.
[2]) a. a. O. I. Teil cap. 6 § 942.

der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden ist“[1]).

Herm. Samuel Reimarus,

dessen Hauptwerk „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ 3 Jahre nach Wolffs obengenanntem Werk (1754) erschien, ist bemüht, einen Gottesbeweis zu finden, der sich auf nichts anderes stützt, als was auch die Atheisten zugeben, um dadurch auch diese zur Anerkennung des Gottesdaseins zu zwingen[2]). Es ist dies einerseits die Erkenntnis, dass etwas Selbständiges, Notwendiges, Ewiges sein müsse und andererseits, dass die Welt aus lebendigen und leblosen Dingen bestehe. Die Atheisten betrachten aber als das selbständige, notwendige und ewige Wesen die körperliche Welt und deren Natur[3]). „Wenn aber etwas wirklich ist, so wendet Reimarus gegen sie ein, das einen Anfang gehabt hat und doch nicht ursprünglich von der Welt und deren Natur entstanden ist, so ist die Welt und deren Natur nicht das erste, selbständige notwendige, ewige Wesen, sondern sie muss selbst ein abhängiges entstandenes Ding sein, das einen Anfang gehabt hat[4]).“

Nun weist er weiter in ausführlicher Weise nach, dass dies bei den Menschen und Tieren der Fall ist, nämlich dass diese erstens einen Anfang gehabt haben (1. Abhdlg.) und zweitens, dass sie nicht von der Welt und deren Natur entsprungen sein können (2. Abhdlg.) Letzteres deshalb nicht, weil „die Sonnenwärme keine Tiere aus dem Schlamme oder roher Materie durch Gährung ausbrütet“ (2. Abhlg. §1—6) und ein blindes Ungefähr keine künstlich gebildeten Körper erzeugen kann (§ 7—12), aber ewige Sameneier aller Tiere ebensowenig zu setzen sind (§ 13). Ferner ist die körperliche Welt an sich leblos und daher keiner inneren Vollkommenheit fähig, folglich auch nicht selbständig, notwendig, ewig, sondern muss von einem andern um eines andern willen nämlich des Lebendigen wegen, hervorgebracht worden sein (3. Abhlg).

Wenn wir nun von diesem selbständigen, notwendigen und ewigen Wesen, das nach alledem nicht die Welt und deren Natur sein kann, sondern „ausser der Welt sein und die Welt in Absicht auf die Lebendigen hervorgebracht haben

---

[1]) a. a. O. I. Teil cap. 6 § 945.
[2]) Abhandlungnn u. s. w. IV § 6.
[3]) A. a. O. I, § 1.
[4]) A. a. O. I, § 3.

muss[1])", auf Grund seines Charakters der Selbständigkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit seine vorzüglichsten Eigenschaften feststellen wollen, so erkennen wir es als unveränderliches, unendliches, einziges Wesen[2]), das die grösste Vollkommenheit, Verstand und Willen, ewige, unendliche Lust und Glückseligkeit[3]), Allmacht und Absicht, Weisheit und Güte[4]), besitzen, mit einem Wort, Gott sein muss.

Das sind die Elemente seines teleologischen Gottesbeweises. Wir haben im vorigen mit Reimarus einen Weg eingeschlagen, der genau genommen ein eigentlicher Beweis für das Dasein Gottes nicht genannt werden könnte. Denn es wurde nur aus der Definition des selbständigen, notwendigen und ewigen Wesens, das die Welt und deren Natur nicht sein kann, sondern ausserhalb derselben angenommen werden muss, erkannt, dass es zu dem Begriffe desselben gehört, verständig und weise nach Absichten zu handeln. Ob aber dieses Wesen wirklich existiert, zu diesem Beweise muss der umgekehrte Weg eingeschlagen werden: Durch Feststellung der wirklichen Absichten in der Welt muss die Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes begründet werden. „Wie uns nun dieser Weg des Erkenntnisses Gottes von den ersten Begriffen seiner Selbstständigkeit, Notwendigkeit und Ewigkeit zu seinen weisen und gütigen Absichten in der Schöpfung der Welt geführt hat, so werden wir rückwärts, durch die Betrachtung der Welt, vermittelst der darin liegenden Absichten zu eben dem Erkenntnisse des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften und Wirkungen gebracht[5])".

Da, wie wir jetzt wissen, die Welt aus Lebendigem und Leblosem besteht und das Lebendige seinen Ursprung nicht von dem Leblosen haben kann, auch das Leblose nicht einmal den Grund seines Daseins und seiner Beschaffenheit in sich haben kann, so folgt, dass sowohl die lebendige als auch die leblose Welt von einem „selbständigen, notwendigen und ewigen Werkmeister" hervorgebracht sein muss und zwar „mit Absicht auf die Lebendigen und deren Wohl," oder wie Reimarus sich weiterhin ausdrückt, auf die „Uebereinstimmung der körperlichen Welt mit dem Wesen der Lebendigen" hin[6]). „Steht nun dieses, als ein all-

---

[1]) A. a. O. IV, § 1.
[2]) A. a. O. IV, § 2.
[3]) A. a. O. IV, § 3.
[4]) A. a. O. IV, § 4.
[5]) A. a. O. IV, § 5.
[6]) A. a. O. IV, § 6.

gemeiner Obersatz fest und unbeweglich, wie erwiesen, so können alle wunderwürdigen Uebereinstimmungen der Dinge in der Welt als lauter Untersätze aus einer klaren Erfahrung oder als Beispiele angesehen werden, welche nunmehr vermöge des Obersatzes einen sicheren Schluss gewähren und insofern allen Einwürfen Trotz bieten[1])."

Damit stehen wir an der Schwelle des Kantischen Lehrgebäudes, denn schon im nächsten Jahre nach Reimarus' Hauptschrift erschien Kants „Naturgeschichte des Himmels (1755)."

Bevor wir jedoch dort einsetzen, müssen wir kurz noch einen Philosophen behandeln, der, wie meist zu wenig berücksichtigt wird, nicht geringen Einfluss auf das philosophische Denken Kants in seiner ersten Entwicklungsphase gehabt hat, Christ. Aug. Crusius. Seine Stellungnahme zu dem ontologischen Argument führt uns einen bedeutenden Schritt weiter in der Geschichte der Gottesbeweise.

Im allgemeinen nimmt Crusius zu der Frage nach der Beweisbarkeit Gottes eine ähnliche Stellung ein wie sämtliche anderen Anhänger der Leibniz-Wolff'schen Schule, obwohl er in wesentlichen Punkten unter die Gegner derselben gezählt werden muss. „Die Wirklichkeit Gottes kann unmöglich anders als aus seinen Werken erkannt werden"[2]), weil beim Dasein Gottes die Frage nach einer wirkenden Ursache der Welt ist[3]). Deshalb wird der Beweis Gottes nur a posteriori geführt werden können mit Zuhilfenahme des Satzes vom zureichenden Grunde; nur Spezialfälle des kosmologischen und teleologischen Beweises können also in Betracht kommen. Er führt deren eine ganze Anzahl an, nach drei Gattungen geordnet: 1) solche, die „den Weg der Demonstration gehen", 2) solche, die diejenige Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, „welche von unendlicher Grösse ist", und 3) solche von „gemeiner Wahrscheinlichkeit"[4]).

Er weist aber auch direkt an dem apriorischen, ontologischen Gottesbeweise einen Fehler nach und anticipiert damit Kants Verwerfung desselben Beweises 2 Jahre später in der „Nova dilucidatio"[5]). Unter den zureichenden

---

[1]) A. a. O. IV. § 6.
[2]) Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten 1753 § 235.
[3]) A. a. O. § 234.
[4]) A. a. O. § 208.
[5]) Kants Werke (Akademie-Ausg.) I S. 394.

Gründen, so wendet er gegen die Wolfianer ein, müssen Idealgründe und Realgründe unterschieden werden[1]). Unter Idealgründen sind solche zu verstehen, die „die Erkenntnis einer Sache mit Ueberzeugung hervorbringen und also betrachtet werden"; unter Realgründen solche, welche „die Sache selbst ausserhalb der Gedanken ganz oder zum Teil hervorbringen oder möglich machen". Deshalb muss man sich davor hüten, dass man nicht beide Arten miteinander verwechselt und etwas, was bloss ein Erkenntnisgrund in unseren Gedanken ist, für den Grund einer Sache ausgibt; man muss nicht „etwa meinen, wenn man einen Begriff gesetzt hat, aus welchem sich ein anderer bequem herleiten lässt, dass man deswegen hiermit sogleich auch den Realgrund der in dem letzteren vorgestellten Sache schon erklärt habe"[2]). Dieser Fehler ist in dem ontologischen Beweise untergelaufen[3]). Der Schlusssatz, dass Gott wirklich existiere, enthält eine solche Verwechselung; da der Obersatz: „Das Wesen, das alle nur möglichen Vollkommenheiten hat, enthält auch die Existenz", ebenso wie der Untersatz: „Nun ist Gott ein Wesen, das alle nur möglichen Vollkommenheiten besitzt", ein Idealsatz ist, also nur von der Existenz in unserem Verstande handelt, kann der Schlusssatz: „Also kommt Gott auch in Wirklichkeit Existenz zu" folgerichtig auch nur den Sinn haben: Also kommt Gott die gedachte Existenz zu. Soll aber hier die Existenz ausser unseren Gedanken gemeint sein und der Schlussatz die Bedeutung eines Realsatzes haben, wie doch die Verteidiger des ontologischen Beweises wollen, so entsteht ein Syllogismus mit vier Terminis, denn der Terminus Existenz hat im Obersatz einen andern Sinn wie im Schlusssatz.

Als speziell gegen Leibniz gerichtet verstehen wir den Einwand: „Wenn man daher gleich die Möglichkeit eines Wesens, das alle Vollkommenheiten besitzt, erwiesen hat, so wird doch durch diesen Schluss nicht mehr erwiesen, als dass auch die reale Existenz desselben ausserhalb der Gedanken möglich sei"[3]).

Crusius hatte mit der Unterscheidung von Erkenntnis- und Realgrund einen sehr wirksamen Angriffspunkt gegen den Dogmatismus gewonnen. Allerdings blieb es hier zunächst bei diesem ersten Erfolge: Der ontologische Gottesbeweis beginnt ernsthaft zu wanken; wir sagen, er beginnt —, denn der Nerv desselben, dass Dasein eine Vollkommen-

[1]) Entwurf . . . § 34 ff.
[2]) A. a. O. § 37.
[3]) A. a. O. § 235.

heit unter den anderen sei, ist noch nicht getroffen. Ebenso ist Crusius noch weit entfernt davon, mit der Unterscheidung von Erkenntnis- und Realgrund den wesentlichen Gegensatz zwischen logischem Grunde und realer Ursache, die völlige Andersartigkeit beider zu meinen, denn ausdrücklich stellt er die Grundsätze auf: „Ein Realgrund kann zugleich einen Idealgrund abgeben", wenn auch nicht „allezeit ein Idealgrund ein Realgrund ist" [1]).

Kant nimmt in seiner „Nova dilucidatio" ausser der hier gegebenen Kritik des ontologischen Gottesbeweises auch diese Unterscheidung der zureichenden Gründe in Erkenntnis- und Realgründe auf, wie wir sogleich näher sehen werden, und kommt dann in konsequenter Verfolgung dieses Ansatzes in den „Negativen Grössen" zu der klaren Einsicht, dass, was in der realen Welt Ursache eines Dinges genannt werde, garnicht logisch eingesehen, d. h. aus dem Begriffe des verursachenden Dinges logisch-analytisch hergeleitet werden könne.

Damit haben wir das ganze Material vor uns, das Kant bei seinen Vorgängern über die Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes vorfand. Wenn wir noch einmal rückwärts schauen, dürfte es kaum als ein blosses Spiel des Zufalls erscheinen, dass am Anfange und am Schlusse der dogmatischen Philosophenreihe, bei Descartes und bei Crusius, der ontologische Gottesbeweis behandelt wird: Beide behandeln eben damit das Grundprinzip des Dogmatismus. Jener gab durch die Aufstellung desselben dem dogmatischen Rationalismus die Zuversicht, dass es, wie hier, so auch überall möglich sei, durch rein logische Begriffsentwicklungen das reale Sein der Dinge zu erfassen; dieser gab durch die Kritik desselben den Anstoss zu der „Zermalmung" dieses traditionellen Fundaments des Dogmatismus durch Kant.

---

[1]) A. a. O. § 37.

I.

Die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen in der vorkritischen Periode.

1. Kant auf dem Standpunkte des dogmatischen Rationalismus.

a) Die „Naturgeschichte des Himmels“ 1755.

„Ein fast allgemeines Vorurteil hat die meisten Weltweisen gegen die Fähigkeit der Natur, etwas Ordentliches durch ihre allgemeinen Gesetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als ob es Gott die Regierung streitig machen hiesse, wenn man die ursprünglichen Bildungen in den Naturkräften sucht, und als wenn diese ein von der Gottheit unabhängiges Prinzipium und ein ewiges blindes Schicksal wären“ [1]). Mit diesen Worten in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755“ setzt sich Kant in einen Gegensatz zu den früheren Auffassungen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, der in der Folgezeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein sollte. Er behauptet also, die bisherige Philosophie habe immer die Anschauung zu Grunde gelegt, was in der Natur Ordnung aufweise, das zeige das Wirken des Urhebers der Natur selbst, also Gottes, an, weil die sich selbst überlassene Natur nur Unordnung hervorbringen würde. Und tatsächlich war es auch so; wir haben dies Verfahren besonders deutlich bei Reimarus angewandt gesehen, aber mehr oder weniger war dies seit Leibniz die Tendenz aller Philosophen. Warum sollte man auch, da die Beweisbarkeit des Gottesdaseins prinzipiell keinem Bedenken unterlag und es sich nur um

[1]) Kants Werke, hrsg. v. d. preuss. Akademie der Wissenschaften. Bd. I S. 332.

den richtigen Weg dazu handelte, den sicher existierenden Gott für die einzelnen Ordnungs- und Harmonieverhältnisse in der Welt nicht verantwortlich machen, da doch alles sein Werk sein sollte? Und gewann nicht durch die fortgesetzte Aufzeigung der göttlichen Kunsttätigkeit bis ins Einzelne das teleologische Argument umgekehrt immer grössere Gewissheit und Ueberzeugungskraft?

Aber offenbar konnte bei dieser Methode nie ein Zweifel an der Beweisbarkeit Gottes überhaupt und der Gedanke an eine kritische Untersuchung dieses Verhältnisses Gottes zur Welt aufkommen. Zu einer solchen Unbefangenheit war zunächst erforderlich, dass Gott als zur Naturerklärung nicht unbedingt nötig erkannt wurde. Nur wenn es als feststehend betrachtet werden konnte, dass uns unsre gesamte Naturerklärung aus ihren eigenen Gesetzen gelingen kann, dann war es möglich, die Frage unbefangen zu beantworten, ob das Gottesdasein Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann oder nicht. Es kann somit Kants Forderung, bei der Naturbetrachtung die Hand Gottes gänzlich aus dem Spiele zu lassen, gewissermassen als die erste aus den Irrgängen des Dogmatismus befreiende Tat bezeichnet werden.

Er betont, es sei eine ignava ratio, zur Erklärung der Uebereinstimmungen in der Natur unmittelbar auf das Wirken des göttlichen Schöpfers zurückzugehen[1]). Man müsse sich nicht die Naturkräfte als blindwirkend vorstellen, die einer stetigen transscendenten Regelung bedürften, sondern die in ihnen liegende Gesetzmässigkeit aus ihnen heraus zu erkennen suchen, sie als vollkommen sich selbst überlassen und sich entfaltend vorstellen, wenn auch mit der Anerkennung, dass sie diese Gesetzmässigkeit nicht durch eigene Kraft besitzen; denn immer werde sich schliesslich die Frage aufdrängen: „Warum musste denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzweckten?“[2]).

Darnach wird gegen den seit Leibniz so hoch in Ehren gehaltenen teleologischen Beweis nach Kant einzuwenden sein: Er bietet den Naturalisten, welche die Natur mit der ihr innewohnenden Gesetzmässigkeit als schlechthin oberstes und letztes Seinsprinzip erklären, eine „schwache Seite“ und ist eine „schlechte Verteidigung“ der Notwendigkeit einer göttlichen Ursache[3]). Wenn die Natura-

[1]) A. a. O. S. 222–228 (Vorrede).
[2]) A. a. O. S. 227.
[3]) A. a. O. S. 222 und 225.

listen nämlich aus der blossen Materie und ihrem Wirken harmonische Folgen herleiten können, wie dies ja auch in zahlreichen Fällen möglich ist (Kants ganze „Naturgesch. des Himmels“ entwirft ja selbst ein solches Weltentstehungsbild aus der blossen Materie und ihren Gesetzen), so ist wirklich die Voraussetzung des teleologischen Beweises in der bisherigen Form, dass zu jeder ordentlichen Wirksamkeit der Materie die Hand Gottes nötig sei, nichtig. Dieselbe bringt im Gegenteil, wenn sie auch ganz ihren eigenen Kräften überlassen ist, Ordnung hervor.

Wenn aber der Beweis mit gänzlicher Hinaussetzung des transscendenten Einflusses auf die blosse „Schöpfungstat“ so gestaltet wird: „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig verfahren kann“ [1]), dann wird nicht die Gottheit durch ihre Inanspruchnahme für dieses oder jenes harmonische Verhältnis der Aeusserung der Materie mit einem „Nebel verschleiert“, sondern man zerstreut eben durch die Loslösung aller materiellen Erscheinungsformen von dem unmittelbaren göttlichen Wirken und die Sichselbstüberlassung der Natur diese verschleiernden Nebel und sieht dann die „Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrechen“ [2]). Es bietet sich uns dann auch „ein höherer Begriff von Gottes unendlicher Weisheit“, in der „die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen werden“ [3]).

Dieses neue Programm, das sich hier Kant für seine philosophische Methode aufstellt, nämlich bei der Naturbetrachtung die Hand Gottes ganz aus dem Spiele lassen zu wollen und nur in die innere Gesetzmässigkeit der Entfaltung der Materie nach den ihr wesentlichen eigenen Gesetzen einzudringen, übt zwar zunächst noch keinen deutlich erkennbaren umstürzenden Einfluss auf die übernommene dogmatische Methode aus. Dazu war die Schulphilosophie mit ihrem Bestreben zu demonstrieren zu mächtig in Kant eingewurzelt. Es trägt aber in der weiteren philosophischen Entwicklung Kants in hohem Masse dazu bei, dass mehr und mehr das Band des analytischen Kausalzusammenhanges, das zwischen dem Sein der Dinge und seinem Urgrunde bestehen soll, gelockert wird.

---

[1]) A. a. O. S. 228.
[2]) A. a. O. S. 222.
[3]) A. a. O. S. 228.

In den folgenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen müsste nun nach der von Kant hier aufgestellten Maxime die analytische Kausalverknüpfung sich in der Wirklichkeit, ohne Gott herbeizuziehen, erklären lassen als ein der Materie als solcher wesentliches eigenes Gesetz. Wenn sich nun dies als unmöglich erweisen sollte, so müsste entweder diese vorgefasste Maxime falsch sein oder das Wesen der kausalen Folge zweier Dinge ein nichtanalysierbares sein. Dass schliesslich das letztere sich herausstellt, dazu führt die innere Zersetzung, welche die genauere Untersuchung über das Wesen der logischen Begründung von Tatsachen in den folgenden Schriften zur Folge hat, indem sie allmählich die innere Unmöglichkeit derselben aufdeckt, wobei die Frage nach der Beweisbarkeit des Gottesdaseins naturgemäss eine grosse Rolle spielt.

Am Schlusse der vorkritischen Periode, in dem Briefe an M. Herz vom 21. Febr. 1772[1]), mit welchem der Umschwung zum endgültigen kritischen Standpunkte allgemein angenommen wird, manifestiert sich diese 1755 schon aufgestellte Maxime in ihrer ganzen Kraft. Hier wird der Gottesbegriff als das „Ungereimteste“ bezeichnet, das es geben kann zur Lösung der Frage: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“

Noch kurz vor diesem Umschwunge hatte Kant in der Inauguraldissertation von 1770 den Begriff Gottes als den allerrealsten, ja sogar als das einzige Objekt unserer reinen Verstandeserkenntnis behandelt, aus dem alle übrigen Realitäten durch Ableitung erkannt werden könnten. Er hatte sich also das Verhältnis zwischen Gott und der Welt als Prinzip der begrifflichen Ableitung alles Seins in einem Sinne vorgestellt, wie es dogmatischer nicht sein kann. Aber eine bedeutsame Neuerung war in diese Auffassung eingedrungen, und diese macht auch den eigentlichen Wert dieser Schrift aus gegenüber jener nur skizzenhaft vorgetragenen objektiven Erkenntnis des reinen Verstandes. Das ist die völlige Ablösung der Erkenntnis der Welt, wie sie die Sinne vorstellen, des mundus sensibilis, von der in Gott seinen Grund habenden Welt der wahren Dinge an sich. Die Welt, wie sie uns in Raum und Zeit erscheint, geht nicht auf den transscendenten Unterbau zurück, wie der Dogmatismus gewollt hatte, sondern auf die reinen An-

[1]) K. W. X S. 124.

schauungsformen der menschlichen Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Dadurch dass sie nur erkannt wird, wie sie erscheint, und zwar sinnlich nur unter diesen beiden Formen, ist ihre Erkennbarkeit als eine objektiv gültige gesichert. Aber auch für die Welt, wie sie der Verstand begreift, für die „intelligible" Welt, die hier noch auf das allerrealste Wesen gegründet erscheint, ist schon durch die vorhergehenden Schriften ein Zusammenhang mit einer göttlichen Ursache, wie sich ihn z. B. Leibniz dachte, indem er sie durch Gottes „Wahl" nach dem principe du Meilleur entstanden sein liess, als unmöglich erkannt. Die Ursache dieser Welt kann Gott auch nicht sein ebensowenig wie die der räumlich-zeitlichen Welt; wenigstens die Schwierigkeit, einen solchen ursächlichen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt logisch zu verstehen, ist schon vorher in den „Negativen Grössen 1762" [1]) erkannt, so dass wirklich 1770 die frühere dogmatische Auffassung nur als ein vorläufiger Notbehelf aus Resignation gelten kann. Und in der Kritik der reinen Vernunft ist dann durch die Fundierung dieser Welt, wie sie der Verstand begreift, auf transscendentale Prinzipien endgültig jede Berufung auf transscendente Einflüsse in derselben unmöglich gemacht.

Es lag uns hier mit diesem Exkurs nur daran zu zeigen, wie das in der Naturgeschichte des Himmels aufgestellte Programm von der weittragendsten Bedeutung war für die Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt und wie dadurch allmählich die Bahn frei gemacht wurde für eine kritische Behandlung des Gottesproblems.

b. Die „Nova dilucidatio" 1755.

Kant unternimmt noch in demselben Jahre des Erscheinens der „Naturgeschichte" 1755 eine neue Durchleuchtung der Grundprinzipien der bisher gebräuchlichen Ontologie in der Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio." Er teilt hier noch vollständig die dogmatische Ansicht seiner Vorgänger, dass die Dinge durch unser Begriffssystem adäquat vorgestellt werden könnten, bringt aber noch mehr empirische Momente als Leibniz und Wolff in die rationalistische Seinserklärung hinein.

Schon hier setzt er sich mit seinen Vorgängern inbetreff der Beweisbarkeit des Daseins Gottes auseinander

[1]) K. W. II S. 202 f.

und zwar sowohl mit Anselm-Descartes einerseits, als auch mit Leibniz anderseits. Beiden Beweisen, dem ontologischen der ersteren und dem kosmologischen des letzteren, setzt er einen neuen abgeändert-ontologischen entgegen.

Die Auseinandersetzung mit Leibniz ist nur indirekt in der Neugestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, dem Prinzip der Erkenntnis der Wirklichkeit, und in der darauf zurückgehenden Verwerfung des Begriffs der causa sui, den Leibniz von Spinoza übernommen hatte, enthalten und nur aus hier und da eingestreuten Bemerkungen zu einer zusammenhängenden Kritik des kosmologischen Beweises in nuce zu konstruieren. Deshalb ist sie noch nie in den Abhandlungen über Kants Gottesbeweise gewürdigt worden.

Leibniz hatte, wie wir wissen[1]), mit Hilfe des Satzes vom zur. Grunde, der uns die Erkenntnis der Wirklichkeit erschliesst, von dieser Wirklichkeit, in der alles zufällig, immer durch anderes bedingt und nichts absolut notwendig ist, auf einen letzten zureichenden Grund des gesamten Nexus der Wirklichkeiten geschlossen. Und wie jede der zufälligen Tatsachen erst als wahr galt, wenn ihr zureichender Grund aufgezeigt werden konnte, so erschien ihm auch bei dem notwendigen Dasein erst dessen Begründung vollständig zu sein, wenn auch bei ihm die Frage nach seinem zureichenden Grunde beantwortet wäre. Deshalb behauptet er: Gott sei selbst sein zureichender Grund, er sei causa sui.

Darnach müsste also Leibniz bei der Lehre vom Satze des zureichenden Grundes den Lehrsatz gelten lassen: Es kann etwas den zureichenden Grund zu seiner Existenz in sich selbst haben, nämlich das absolut-notwendige Wesen.

Demgegenüber stellt Kant in der Dilucidatio den Satz auf: Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est[2]). Er macht also mit einer konsequenten Ausgestaltung des Satzes vom zur. Grunde Ernst dergestalt, dass nach letzterem, wenn er überhaupt gelten solle, unter allen Umständen der Fall, dass etwas den Grund seines Daseins in sich selbst habe, völlig unmöglich sei.

Er kommt zu diesem Satze auf folgende Weise: Vor allem ist ihm in der ganzen Abhandlung darum zu tun, inter rationem veritatis et existentiae (an anderer Stelle sagt

---

[1]) Siehe oben S. 27 ff.
[2]) K. W. I S. 394 (prop. VI).

er dafür actualitatis) studiose distinguere[1]). Zu diesem Zwecke ist eine genaue Untersuchung des Satzes vom zureichenden Grunde nötig, der seit Leibniz das Prinzip der Erkenntnis der Wirklichkeit war.

Mit Crusius teilt er die zureichenden, oder wie er sie lieber genannt wissen will, die bestimmenden Gründe ein in rationes essendi vel fiendi und rationes cognoscendi[2]). Erstere nennt er auch rationes antecedenter determinantes, letztere rationes consequenter determinantes und definiert die r. antec. det. als solche, „ohne deren Zugrundelegung ein Bestimmtes nicht einzusehen ist“[3]), die r. cons. det. als solche, „die nicht gesetzt würden, wenn nicht schon anderswoher der Begriff gesetzt wäre, der von ihnen bestimmt wird“[4]). Letztere gewähren uns nur eine certitudo rerum, mit der wir uns meistenteils begnügen; sie geben uns nur Aufschluss über das „Was“ der Dinge. Die r. antec. det. dagegen erschliessen uns das „Warum“ derselben[5]); sie sind deshalb jedem zufällig oder bedingterweise Existierenden wesentlich[6]). Von einem absolut notwendigen Wesen kann es natürlich keine r. antec. det. geben[7]). Aber deshalb zu sagen: ein solches Wesen müsse den bestimmenden Grund seines Daseins in sich selbst haben, müsse causa sui sein, gehe auch nicht an. Denn „was den Grund zur Existenz eines Dinges in sich enthält, ist dessen Ursache. Da aber die Vorstellung einer Ursache der des Verursachten vorangeht und letztere der ersteren nachfolgt, so wäre [bei einer causa sui] ebendasselbe früher und zugleich später als es selbst, was widersinnig ist“[8]).

---

[1]) A. a. O. S. 396 (schol. zu prop. VIII) u. S. 389 (prop. IX).

[2]) A. a. O. S. 391/2 (prop. IV).

[3]) Man beachte hierbei, dass „antecedenter“ keineswegs im zeitlichen Sinne, sondern im logischen aufgefasst wird.

[4]) A. a. O. prop. IV.

[5]) A. a. O. prop. IV und schol. zu prop. V.

[6]) A. a. O. prop. VIII. „Nihil contingenter existens potest carere ratione antecedenter determinante.“

[7]) A. a. O. coroll. zu prop. VI.

[8]) A. a. O. prop. VI. Im schol. hierzu führt er weiter aus: „Ich finde in neueren philos. Schriften den Satz oft wiederkehren, dass Gott den Grund seines Daseins in sich selbst habe, aber ich kann dem nicht beistimmen. Es fällt nämlich diesen redlichen Männern zu schwer, dass sie Gott als dem letzten und vollkommensten Prinzip der Gründe und Ursachen den Grund seiner selbst verweigern sollen, und da man keinen Grund ausserhalb seiner anerkennen darf, meinen sie, dass er ihn in sich selbst haben müsse. Allein es gibt kaum etwas Verkehrteres als dies; denn wenn man in der Kette der Gründe zu dem ersten gelangt ist, so ist selbstverständlich, dass dann das Fortschreiten aufhört und dass die Frage durch Abschluss der Antwort vollständig aufgehoben ist.“

Die vorstehende Begründung ist offenbar sehr schwach ausgefallen. Denn ohne sich klar gemacht zu haben, was denn die plötzlich hier auftretende „causa“ sei im Unterschied zur ratio, von der er sonst immer nur in der Abhandlung spricht, operiert Kant mit dem zeitlichen Charakter derselben, als wenn dies etwas Selbstverständliches und keine Schwierigkeiten Bietendes wäre. Eine offenbare Inkonseqenz ist es jedenfalls aufzeigen zu wollen, dass etwas nicht die „rationem existentiae“ in sich haben könne, und dann dies damit zu beweisen, dass es dem Begriffe der „causa“ widerspreche!

Man muss sich aber dabei vergegenwärtigen, was Kant eigentlich will. Er will den Satz vom bestimmenden Grunde als Erkenntnisprinzip der zufälligen Wirklichkeit unerschütterlich begründen und zwar so, wie er ohne Ausnahme im Bereiche der wirklichen Existenzen, deren man sich durch Erfahrung versichern kann, gilt. Hier ist es natürlich abzuweisen, dass etwas den Grund seiner Existenz in sich haben könne. Also wenn dieser Satz überhaupt gelten soll, dann kann er nur in dieser Form gelten, und es ist keine Ausnahme von ihm, nicht einmal dem Gottesdasein zuliebe, zu machen. Eine Rücksichtnahme auf Gott muss hier ebenso aus dem Spiele gelassen werden, wie sie für die Naturerklärung in der „Naturgeschichte des Himmels“ abgewiesen wurde.

Wir sehen hieraus, wie Kant immer mehr und mehr einzudringen bestrebt ist in den Zusammenhang und die Erkenntnis der uns umgebenden Wirklichkeit, wie sie sich uns unmittelbar darbietet, ohne irgend eine Beziehung zu einem göttlichen Urheber, um dann von diesem sicheren Grunde aus über die transscendenten Probleme ein sicheres Urteil gewinnen zu können.

Jedoch wenn er sich auch prinzipiell unabhängig zu machen suchte von der Methode seiner Vorgänger, Gott als höchstes Sein an die Spitze des Systems zu stellen und alles andere Sein als von diesem höchsten abgeleitet zu betrachten und nur als solches verstehen zu wollen, so galt ihm nicht etwa dieser metaphysische Unterbau für falsch, sondern er hielt mit Leibniz[1]) daran fest, dass die Quelle dessen, was es Reales gibt in allen möglichen Dingen, etwas notwendigerweise Existierendes sein müsse, wie wir dies bei der Begründung des allein möglichen Gottesbeweises sehen werden.

Bevor er diesen vorträgt, gibt er eine Kritik des cartesianischen ontologischen Arguments und zwar in unmittelbarem

[1]) Vergleiche zu dieser Auffassung Leibnizens besonders dessen Monadologie §§ 43, 44.

Anschluss an seine Verwerfung einer causa sui[1]). Die Verteidiger der causa sui, sagt er dort, berufen sich für ihre Ansicht hauptsächlich darauf, dass durch den Begriff des vollkommensten Wesens sein Dasein bestimmt sei: darnach müsse also in Gott sein Dasein als durch ihn selbst oder vielmehr durch sein Wesen determiniert angesprochen werden. Kant wendet dagegen, ähnlich wie Crusius, ein: „hoc idealiter fieri non realiter facile perspicitur"; im Begriffe des vollkommensten Wesens denken wir mit allen möglichen Vollkommenheiten auch die der Existenz vereinigt, aber wohlgemerkt: wir denken die Existenz nur als unabtrennbar vom göttlichen Wesen; wir denken nur, dass es in der Natur des vollkommensten Wesens liege, zu existieren, dass das eigentümliche Wesen Gottes den Grund seiner Existenz schon seiner Natur nach selbst in sich habe. Damit ist noch nicht gesagt, dass diesem unserem Gedanken in dem Reiche der Realität ein genau ebenso geartetes Wesen entspricht. Jener Begriff kann ja falsch sein (und tatsächlich wird sich bald die Falscheit des Begriffs von einem vollkommensten Wesen, zu dessen Prädikaten oder Vollkommenheiten die Existenz gehören soll, herausstellen); was versichert uns seine Wahrheit? Und ausserdem müsste uns, wie aus dem Vorigen feststeht, ein wirkliches Wesen, das seiner Natur nach schon den Grund seines Daseins in sich habe, als Widerspruch erscheinen. Decartes' Argument besagt also, wenn es seiner unberechtigten Identifizierung von gedachtem und wirklichem Sein entkleidet wird, nicht mehr als: „notionem entis cuiusdam nobis formantes quod Deum appellamus eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsa inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere[2])." Es kommt also nur zu einer Möglichkeit in einem Bedingungsverhältnis, das ein widerspruchsloser Begriff konstatieren kann.

Nachdem nun Kant gezeigt hat, auf welche Weise das Dasein Gottes nicht nachgewiesen werden kann, nämlich nicht vom Satze des zureichenden Grundes aus als causa sui und auch nicht von Begriff des vollkommensten Wesen aus, von dem die Existenz unabtrennbar sein soll, begründet er einen Beweis, wie er einzig möglich sein soll. Eine genetische Demonstration ist ausgeschlossen[3]) weil „nur zufällige Dinge der Stütze durch einen die Existenz bestimmenden Grund bedürfen, das einzige absolutnotwendige Wesen aber von diesem Gesetze aus-

[1]) K. W. I. schol. zu prop. VI.
[2]) schol. zu prop. VI.
[3]) schol. zu prop. VII.

geschlossen ist[1]).“ Deshalb kann nur die Aufzeigung der Unmöglichkeit seines Gegenteils uns seiner Existenz versichern[2]).

Von den beiden Arten der ratio determinans bleibt also, um die Wahrheit eines göttlichen Wesens zu erweisen, nur noch die allgemeinste Form derselben übrig, die ratio consequenter determinans, wie sie nach prop. V durch exclusio oppositi zu jeder Wahrheit unerlässlich ist. Und dass sie bei dem absolut notwendigen Wesen ausnahmsweise doch existenzbegründend sein könne, geht aus der Gegensätzlichkeit des zufälligen und des notwendigen Daseins hervor[3]): Jedes zufällige Dasein muss durch ein ratio antec. det. begründet sein. Denn entbehrte dasselbe eines vorhergehenden determinierenden Grundes, so bliebe zur Bestimmung desselben nur die reale Existenz selbst übrig und das durch dieselbe ausgeschlossene Gegenteil müsste absolut umöglich sein[4]). Das so gesetzte Dasein wäre aber dann ein absolut notwendiges und kein zufälliges. Daraus ergibt sich einesteils, dass jedes zufällige Dasein eines vorhergehenden determinierenden Grundes bedürfe, der durch die Ausschliessung des ebenso möglichen Gegenteils ein bestimmtes Dasein setze, und anderenteils, dass es von dem absolut notwendigen Dasein als solchem nicht nur keine ratio antec. det. geben könne, sondern sogar keine geben dürfe[5]), da das Gegenteil desselben absolut unmöglich sein muss. Dadurch erscheint Kant das Ausnahmeverfahren beim Gottesbeweise — Aufzeigung der absoluten Unmöglichkeit des Gegenteils durch eine ratio cons. det. — gerechtfertigt, ja sogar erforderlich.

Zu diesem Nachweise nimmt er einen der Grundgedanken des Leibniz'schen Systems auf, der am prägnantesten in Leibniz' 2. Briefe an Mr. Bourguet so formuliert war: „La réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant“. Unser Denken, so argumentiert Kant[6]), erkennt kraft seiner reinen Begriffe alles Mögliche in absolut notwendigen Urteilen. Ein Mögliches muss demnach als inhibiert gelten, wenn bestimmte Begriffe, miteinander verglichen, im Widerspruch stehen, und als konstatiert, wenn sie in Einklang zu bringen sind. Jedenfalls ist aber zu solchen Vergleichungen ein materiales Prinzip erforderlich, „etwas, was auf seine Einstimmigkeit

[1]) coroll. zu prop VIII.
[2]) coroll. zu prop. VI.
[3]) coroll. zu prop. VI. u. zu prop. VIII.
[4]) prop. VIII.
[5]) corol. zu prop. VIII.
[6]) prop. VII.

oder seinen Widerspruch mit anderem hin verglichen werden kann.“ Es muss also etwas, quicquid est in omni possibili notione reale, existieren und zwar notwendigerweise unbedingt, weil es jede Möglichkeit erst möglich macht und sonst bloss lauter Unmögliches wäre.

Ferner muss diese allseitige Realität in einem einzigen Wesen vereinigt sein. Denn mehrere solcher absolut notwendigen Wesen müssten gegeneinander auf bestimmte Weise beschränkt sein, also jedes derselben könnte nicht allseitig bestimmt sein. Dann muss dieses einzige notwendige Wesen auch das allerrealste sein, da den Privationen, wie sie neben den Realitäten zum Wesen jedes abhängigen Dinges gehören, keine absolute Notwendigkeit zukommen kann.

Also, „gibt es ein Wesen, dessen Existenz die Voraussetzung ist für die Möglichkeit seiner selbst und aller Dinge, das daher ein absolut notwendiges Sein genannt wird. Es heisst Gott“ [1]).

Es ist dieser Beweis, wie Kant selbst weiter hervorhebt [2]), sicherlich auf dem primitivsten Grunde aufgebaut, der dazu überhaupt herangezogen werden könnte: der Möglichkeit der Dinge. „Wenn man Gott aufhebt, wird nicht nur jede Existenz der Dinge, sondern ihre innere Möglichkeit selbst aufgehoben.“

Er will damit sagen: Alles andere, wovon man je beim Beweise des Daseins Gottes ausgegangen ist, sei es die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt oder schlechthin ihre Existenz oder auch nur meine eigene Existenz, könne nicht so unmittelbare innere Gewissheit beanspruchen wie die blosse Möglichkeit der Dinge. Das sei doch sicher die unbestreitbarste Tatsache, dass etwas möglich ist; mag auch in Zweifel gezogen werden können, dass etwas wirklich ist, so kann doch darüber kein Zweifel herrschen, dass etwas möglich ist. Der Gottesbeweis ruht also auf der einfachsten, unwiderleglichsten, sichersten Prämisse. Das wird allgemein zugegeben und auch als vollkommen gerechtfertigt bezeichnet werden müssen, wenn Kant diesen Beweisgrund in einer bald zu behandelnden Schrift [3]) als den „einzig möglichen“ bezeichnet, falls überhaupt ein Gottesbeweis möglich ist.

Etwas anderes ist es aber, ob Kant mit Hilfe dieses Beweisgrundes wirklich bewiesen hat, was sein Ziel ist,

[1]) prop. VII.
[2]) schol. zu prop. VII.
[3]) Siehe unten S. 53 ff.

nämlich die wirkliche Existenz eines allerrealsten Wesens. Und hier muss nun derselbe Vorwurf, den Kant dem Descartes machte, auch gegen ihn selbst erhoben werden. Jenem gegenüber warnt er davor, reales Dasein als in einem Begriff mitenthalten anzusehen; er selbst aber behauptet ebenso fehlerhaft, dass es in dem Begriffe der Möglichkeit mitenthalten sei. Wie in dem Begriffe eines Wesens, in dem alle Realitäten vereinigt gedacht werden, eben weil diese Vereinigung in dem Begriffe nur vorgestellt wird, nur das vorgestellte Dasein dieses Wesens liegt, so ist in dem Begriffe der Möglichkeit, weil diese auch nur ein Begriff ist, das Dasein alles Denkbaren nur als Vorstellung, nie aber als reales, unserer Vorstellung korrespondierendes Substrat gegeben.

Eine ungelöste Schwierigkeit steckt weiter in dem Schlusse von der Notwendigkeit eines Existierenden auf dessen höchste Realität. Obwohl Kant nur auf Grund der Möglichkeit der Dinge Gott logisch-notwendig für beweisbar hält, kann er doch zum Beweise des absolut notwendigen Seins als allerrealsten Wesens nicht die Existenzart des Wirklichen entbehren! Nur dadurch, dass er ausgeht von der in der Wirklichkeit zu Tage tretenden Zusammensetzung aller Dinge aus Realitäten und Privationen, also im Grunde genommen doch kosmologisch, kann er beweisen, dass das notwendige Wesen als frei von allen Privationen, denen keine absolute Notwendigkeit zukommen kann, das allerrealste sei. Die höchste Realität kann nur aus den wirklichen Realitäten durch Vergleichung erschlossen werden. Daher brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir eine diesbezügliche Kritik später im „Beweisgrund“ bei der Prüfung des kosmologischen Beweises finden [1]).

Dieses göttliche Wesen, das, wenn wir rücksichtslos das Ding beim richtigen Namen nennen wollen, nur als Denkstoff zu allem Möglichen bewiesen werden kann, liesse sich, wenn ihm dennoch als solchem reale Existenz zugeschrieben wird, nur in einem pantheistischen Sinne konsequent fassen. Dies ist der Punkt, der Kant bald zu erneuter Untersuchung der Gottesbeweise veranlasst. Denn wenn alles Reale, das der Möglichkeit zu Grunde liegen soll, in einem einzigen, von unserer Vorstellung verschieden gedachten Wesen vereinigt ist, dann deckt sich die reale Möglichkeit, die in den Dingen stattfindet, mit der logischen in den Begriffen. Alles nach den logischen Gesetzen des Ver-

[1]) Siehe unten S. 68.

standes Mögliche und weiterhin auch alles nach ebensolchen, aber sich dem Prinzip der Kompossibilität anpassenden Verstandesgesetzen Wirkliche ist dann nach Spinozas Art nichts anderes als durch den Modus des Denkens unmittelbar und adäquat erfasstes Sein der einen göttlichen Substanz.

Aber eine solche Identität Gottes mit der Gesamtheit aller möglichen und wirklichen Dinge, wie sie aus Kants Gottesbeweise und der logischen Herleitbarkeit alles Daseins überhaupt resultiert, ist unverträglich mit der in derselben Schrift deutlich ausgesprochenen theistischen Gottesvorstellung Kants[1]). Wenn auch nach seiner Erkenntnistheorie der pantheistische Gottesbegriff aus seiner immer noch analytischen Seinsauffassung resultieren müsste, so definiert er doch metaphysisch nie Gott als omnitudo realitatum, sondern als fons omnis realitatis[2]), also mit einem Ausdruck, der seiner theistischen Gottesauffassung nicht widerspricht. Als Grundthema der nächsten die Gottesfrage behandelnden Schrift müssen wir demnach den Ausgleich zwischen dem Beweise Gottes und den aus demselben entspringenden pantheistischen Konsequenzen erwarten.

2. Kant auf dem Standpunkte des Empirismus.

a) Der „Beweisgrund“ 1763.

In der Folgezeit (1760—70) finden wir Kant sehr viel mit dem Problem der Gottesbeweise beschäftigt. In dieser Periode vollzieht sich die vollständige Scheidung zwischen der logischen Begriffswelt und der Welt der Wirklichkeit, also ein Bruch mit dem bisherigen Rationalismus und ein Hinneigen zu seinem Gegenteil, dem Empirismus.

„In der blossen Möglichkeit ist nicht die Sache selbst, sondern es sind blosse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei“ [3]). Diese Worte in der ersten Abhandlung dieser Epoche, die sich mit dem Problem des Gottesdaseins beschäftigt, betitelt „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 1763“ bestätigen einerseits unsre eben ausgesprochene Erwartung,

[1]) Vgl. dazu Guttmann, der Gottesbegriff Kants, Diss. Breslau 1903. S. 16.
[2]) K. W. I S. 396 (schol. zu prop. VII).
[3]) K. W. Bd. II S. 75.

dass Kant versuchen werde, die pantheistische Seinsauffassung von seinem Gottesbeweise fernzuhalten, anderseits lassen sie aber bereits vermuten, dass dieser Gottesbeweis selbst nicht mehr gelten kann. Denn wenn in der blossen Möglichkeit nicht mehr das Reale dieser Möglichkeit selbst gesetzt ist und wenn das Dasein einer Sache überhaupt nicht mehr logisch entwickelt werden kann, wie soll dann das Dasein Gottes überhaupt noch hergeleitet werden können? Doch trotz dieser schon von vornherein zu erwartenden Unmöglichkeit des abgeändert-ontologischen Gottesbeweises sehen wir hier noch ganz dieselbe Fassung wie früher als einzig mögliche festgehalten! Mit welchen Gründen Kant noch immer dieses Argument auch in der veränderten Seinsauffassung zu stützen weiss, werden wir weiterhin sehen.

Zunächst gilt es zu zeigen, wie Kant zu dem Satze kam: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird“ [1]).

Das Dasein eines wirklichen Dinges galt bisher als erwiesen, wenn sein zureichender Grund aufgezeigt war. Es gehörte dann zu den Bestimmungen des Dinges wie alle übrigen Prädikate, durch welche dieses Ding von allen anderen unterschieden sein sollte. Wenn nun bei jeglichem Dinge, so ähnlich mögen wohl Kants Erwägungen nach der Habilitationsschrift 1755 gewesen sein, das Dasein als zu seinen Bestimmungen gehörig mit Hilfe der ratio determinans soll nachgewiesen werden können, dann müsste bei dem absolut-notwendigen Wesen schliesslich das Dasein unter seinen Bestimmungen anzutreffen sein, auch wenn feststeht, dass bei diesem keine ratio antec. det. in Betracht komme. Denn wenn unter allen Umständen das Dasein zu den logisch herleitbaren Bestimmungen eines Dinges gehört, wenn auch mit der Einschränkung, dass es bei den zufälligen Dingen durch eine ratio antec. det. bestimmt sein müsse, könnte das Fehlen der ratio determinans bei dem notwendigen Wesen, weil dieses absolut gesetzt ist, doch nicht eine Bestimmung, wie das Dasein, das ihm ohnehin zukommen kann, aufheben. Es müsste dann konsequenterweise in dem Begriffe des allervollkommensten Wesens auch ohne eine ratio antec. det. als Bestimmung enthalten sein. Nun hatte aber Kant an seiner eigenen Kritik des carte-

[1]) A. a. O. S. 73.

sianischen Arguments ersehen[1]), dass diese Konsequenz bei dem Gottesbegriff nicht stimme[2]); denn es hatte sich herausgestellt, dass man vergeblich unter den Prädikaten des notwendigen Wesens das des realen Daseins suche. Es hatte sich ferner herausgestellt, dass die Existenz, die in dem Begriffe Gottes liegt, nur ein Prädikat von dem Gedanken ist, den man von dem göttlichen Wesen hat, aber nicht von dem wirklichen Gott selbst. Musste so bei dem notwendigen Wesen das Dasein als nicht zu dessen Bestimmungen gehörig anerkannt werden, so bedurfte es nur eines Rückschlusses, dass bei den zufälligen Dingen erst recht nicht das Dasein ein logisch herleitbares Prädikat sein könne, weil es nicht einmal bei dem allerrealsten Wesen, aus dem sonst alle Realitäten sich logisch sollten entwickeln lassen, unter seinen Bestimmungen angetroffen wird.

In dem Begriffe eines Dinges finden sich also nur Prädikate der Möglichkeit; um das wirkliche Dasein eines Dinges darzutun, muss der Ursprung unserer Erkenntnis von diesem Dinge aufgezeigt werden. „Ich habe, sagt man, es gesehen oder von denen vernommen, die es gesehen haben“ [3]). Wir werden also hier zur Erkenntnis der Wirklichkeit auf den Erfahrungsweg verwiesen. Der logischen Begriffsentwicklung verbleibt nur die Funktion der Beziehung von Merkmalen auf mögliche oder erfahrungsmässig gegebene Dinge. Aber nicht wird mehr durch logische Positionen wirkliches Dasein unmittelbar aus einem ursprünglich gegebenen, pantheistisch zu denkenden Quell aller Realitäten erschlossen. So ist nun einerseits bei dieser Seinsauffassung jeder Vorwurf von Pantheismus glücklich ausgeschlossen, anderseits steht zu erwarten, dass von jetzt ab immer deutlicher dem in dem Begriffssystem vorgestellten Weltbilde ein nach einer ganz anderen Perspektive orientiertes, mit jenem kontrastierendes Weltbild gegenübertreten

[1]) Siehe oben S. 49.

[2]) Dafür, dass die neue Daseinsbestimmung aus solchen Erwägungen, wie sie eben ausgeführt wurden, hervorgegangen sein dürfte, spricht die folgende Stelle im „Beweisgrund“: „Gleichwohl (d. h. trotzdem im eigentlichen Sinne Dasein kein logisches Prädikat ist) bedient man sich des Ausdrucks vom Dasein als eines Prädikats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrtümer tun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Dasein aus bloss möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu tun pflegt, wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das Dasein findet sich gewiss nicht darunter.“ (A. a. O. S. 72).

[3]) A. a. O. S. 73.

werde. Ausserdem muss darnach der logische Zusammenhang zwischen Gott und den durch ihn „gesetzten" Realitäten neu geprüft werden, weil das Dasein der wirklichen Realitäten, das nicht mehr logisch hergeleitet werden darf, den Zusammenhang der realen Welt mit Gott nach Art des logischen Schemas selbst zweifelhaft, ja unmöglich macht.

Zur Beurteilung dieses Verhältnisses muss erst die Art des Zusammenhanges der realen Dinge feststehen. War die Leibniz'sche Kompossibilität darauf gegründet, dass alle Realitäten in dem Begriff der höchsten, göttlichen Monade zusammengefasst zu denken waren, so war es natürlich, dass kein Unterschied konstatiert werden konnte zwischen den wirklichen Realitäten und den bloss möglichen, denn letztere galten ebenso wie erstere zurückführbar auf die attributa Dei. Aber wenn es nun für Kant[1]) gilt, das Dasein aus der Kette der logisch-notwendigen Analysen loszulösen, dann muss es falsch sein, alle Realitäten Gott oder dem notwendigen Wesen als Prädikate zuzuerteilen[2]), gleich als wenn sie aus ihm logisch entwickelt werden könnten. Und zwar aus dem Grunde, weil jedes wirkliche Dasein als absolute Position nicht als zusammengesetzt betrachtet werden kann aus Realitäten und Privationen[3]), sondern durchaus als etwas rein Positives gelten muss, das von keinem Dinge prädiziert werden kann. Kant nennt dieses Verhältnis Realrepugnanz und definiert ihr Wesen als verschieden von der logischen Repugnanz oder dem Gesetze des Widerspruchs, weshalb auch nicht die realrepugnierenden Realitäten mit dem notwendigen Wesen nach Art der logischen Abhängigkeit direkt als Bestimmungen desselben in Einklang gebracht werden könnten. Diese Realrepugnanz „findet jederzeit statt, wenn etwas als ein Grund die Folge von etwas anderem durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direktion und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der anderen, und da sonst von jeder ins-

[1]) Wir teilen somit die von Guttmann a. a. O. S. 22 Anmerk. gegen Paulsen ausgesprochene Meinung, dass die Lehre von der Realrepugnanz zurückgehe auf diesen Widerspruch im Begriffe von Leibniz' Kompossibilität und nicht aus der Kritik des ontol. Beweises gewonnen sei. Aus letzterer hat sich nur die Erkenntnis des Daseins als absoluter Position, wie oben dargelegt, ergeben.

[2]) K. W. II S. 85.

[3]) A. a. O. S. 87.

besondere die Folge eine wirkliche Bewegung sein würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjekte 0, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, dass die Realrepugnanz ganz was anderes sei als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen sein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel sein würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesamt als Prädikate in ihm sein, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, so werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören“[1]). In dieser Bestimmung des Verhältnisses der realen Dinge zu Gott sehen wir deutlich die Konsequenz gezogen aus der neuen Seinsauffassung zur Abwehr jedes Pantheismus.

Doch kehren wir von der Begründung dieser neuen Seinsauffassung, von der wir behaupten können, dass sie eine Wirkung der Kritik des ontologischen Arguments ist, zu unserm abgeändert-ontol. Gottesbeweise zurück. Wie kommt Kant von der eben ausgeführten neuen Erkenntnis, dass in der blossen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern nur Beziehungen von Etwas zu Etwas gegeben seien, auf seinen früheren Gottesbeweis wieder zurück? Denn wenn man bei der Möglichkeit darauf verzichten muss, jemals das Dasein einer wirklichen Sache zu erfassen, müsste dann nicht von der absoluten Möglichkeit behauptet werden, dass auch sie sich lediglich in logischen Beziehungen von Etwas zu Etwas erschöpfe und niemals Gelegenheit gebe zur Erfassung eines notwendig existierenden realen Substrats? Offenbar, wenn Kant hier schon völlig Ernst machen würde mit dem rein logischen Charakter der Möglichkeit!

Obwohl er am Anfange der Abhandlung den folgenschweren Grundsatz aufgestellt hat, dass das Dasein die absolute Position eines Dinges mit allen seinen Prädikaten schlechthin ist, macht er noch nicht die notwendig dazu gehörige Schlussfolgerung, dass es deshalb mit logischen Gründen nach dem Prinzip der Identität und des Wider-

[1]) A. a. O. S. 86.

spruchs nicht beweisbar ist. Diese wird erst in der unmittelbar folgenden Abhandlung mit all ihren Konsequenzen deutlich ausgesprochen. Hier erfahren wir nur, dass man, um ein Dasein zu konstatieren, nicht „in dem Begriffe des Subjekts suchen dürfe, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die man davon hat“ [1]). Wenn nun weiterhin der Ursprung der Erkenntnis eines Daseins als nur durch Erfahrung gegeben bezeichnet wird, wenn man „etwas gesehen oder von denen vernommen haben, die es gesehen haben“, erwarten wir die Unmöglichkeit ausgesprochen, das Dasein Gottes jemals aufzuzeigen.

Aber trotzdem Kant daraus für den Gottesbeweis die methodische Forderung ableitet, dass nicht, wie bisher, Gott als Existierendes nachgewiesen werden müsse, sondern dass etwas, von dem feststeht, dass es existiert, als sich deckend mit unserm Gottesbegriff zu beweisen sei [2]), so betont er doch weiterhin, dass dieses Etwas ein Erfahrungsding sein müsse, das man sinnlich wahrnehmen könne. Dadurch wäre ja der Gedanke an einen Gottesbeweis schon von vornherein als absurd erschienen. Er hält nur für notwendig, dass es etwas Existierendes sein müsse, dass sich mit dem Begriffe Gottes deckt. Wenn wir uns dieses Existierende, das Kant in dem Realgrunde aller Möglichkeit wie oben in der Dilucidatio gefunden zu haben glaubt, seinem Charakter nach deutlich vor Augen führen, so werden wir sehen, dass Kant von seinen Prämissen aus zwar einwandfrei auf ein solches Existierendes kommt, aber auf eine in unserm Denken existierende Idee, nicht auf ein existierendes wirkliches Ding.

Kant argumentiert folgendermassen: Es ist ein verfehltes Unternehmen, daraus weil etwas wirklich ist, das Dasein einer ersten Ursache aller dieser Wirkungen beweisen zu wollen. Denn da wirkliches Dasein nicht in unsern Begriffen enthalten ist, kann es auch nicht zum Ausgangspunkte eines völlig a priori zu führenden Gottesbeweises gemacht werden. A priori kann nur über Mögliches etwas ausgemacht worden und von diesem aus kann allein ein Gottesbeweis in Angriff genommen werden [3]). Aber hier darf wieder nicht die bedingte Möglichkeit [4]) herangezogen werden, denn „die

[1]) A. a. O., S. 73.
[2]) A. a. O., S. 74.
[3]) A. a. O., S. 91.
[4]) A. a. O., S. 157.

bedingte Möglichkeit gibt lediglich zu verstehen, dass etwas nur in gewissen Verknüpfungen existieren könne, und das Dasein der Ursache wird nur insofern dargetan, als die Folge existiert, hier aber soll sie nicht aus dem Dasein derselben erschlossen werden", weil, so ist fortzufahren in diesen Falle kein apriorischer Beweis möglich ist.

Da bleibt nur die einzige völlig a priori feststehende Tatsache übrig, dass überhaupt etwas möglich ist und zwar objektiv möglich ist. Wenn auch das Objektiv-Wirklichsein, das Dasein, niemals von unserm Verstande wie durch ein logisches Schmelzverfahren aus sicheren und brauchbaren Begriffen herausexperimentiert werden kann[1]), da unsere Vernunft in ihren Begriffen, wenn sie auch als solche durchgängig bestimmt sind, nur mögliche Dinge vor sich hat, d. h. nach dem logischen Grundgesetz richtig in Beziehung gesetzte Data, die existieren könnten, so ist doch offenbar wenigstens das Objektiv-Möglichsein rationalistisch zu begreifen. In diesem Sinne ist die „innere oder schlechterdings und absolute so genannte Möglichkeit" zu verstehen, von der allein beim apriorischen Gottesbeweise die Rede sein soll.

Kant nimmt also zum Ausgangspunkte nicht die rein logische Natur der Möglichkeit, behauptet also hier noch nicht die ausschliesslich in unserm Denken stattfindende Konstatierung des Widerspruchslosen, Denkbaren, Möglichen, sondern geht von einer dogmatischen absoluten Möglichkeit aus. Seine Auffassung ist, dass die Möglichkeit nicht bloss eine rein logische Beziehungsform ist, wozu das Material lediglich in rein logischen Elementen besteht, sondern dass sie den Wert eines metaphysischen Prinzips habe, demzufolge das Material zu allem Möglichen, Widerspruchslosen, Denklichen nicht blos in unserm Denken existiere, sondern auch in entsprechender Weise ein von unserer Denktätigkeit unabhängiges Dasein beanspruchen könne. Diese dogmatische Fassung der Möglichkeit ist es allein, die einen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes möglich und die Inkonsequenz Kants einigermassen verständlich macht, wenn er trotz der Erkenntnis, dass Dasein kein logisches Prädikat sein könne, doch a priori das göttliche Dasein zu beweisen unternimmt.

Möglich sein bezeichnet also nach Kant hier soviel als durch logische Folgerung begründetes Existieren können

---

[1]) A. a. O., S. 75.

und nicht durch logische Folgerung begründetes Denkbarsein. Es gäbe überhaupt keine rationalistische Welterklärung mehr, wenn nicht wenigstens alles ebenso, wie es möglich ist auch nach den Gesetzen unseres Verstandes so möglich sein muss, das schien Kant klar zu sein. Und so argumentiert er: Damit etwas mögsich ist, ist es erstens nötig, dass dieses Etwas keinen logischen Widerspruch involviere (dieses ist das formale Element) und zweitens, dass überhaupt zunächst etwas da ist, was da denklich ist und das Material zur Prüfung auf seine Widerspruchslosigkeit hin darbietet (das ist das materiale Element der Möglichkeit)[1]). Wenn nun eines von diesen beiden Prinzipien aufgehoben wird, so ist nichts möglich.

Es gibt nun nach Kants dogmatischem Begriff der Möglichkeit als eines Objektiv-Möglichseins etwas, was jede Möglichkeit zu nichte machen würde, wenn es aufgehoben würde: das ist das Dasein überhaupt. Wäre nichts da, so könnte auch nichts möglich sein. Es würde zwar durch eine Verneinung jeglichen Daseins nicht das formale Prinzip aller Möglichkeit aufgehoben werden, da die Konstatierung der Widerspruchslosigkeit garnicht auf ein Dasein ausgeht, sondern lediglich eine logische Beziehung ausdrückt. Aber wohl würde dadurch das materiale Princip aller Möglichkeit aufgehoben; denn alsdann wäre nichts Denkliches mehr, das auf seine Widerspruchslosigkeit hin geprüft werden könnte. „Dass irgend eine Möglichkeit sei und doch garnichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sei[2])". Es muss also notwendigerweise etwas existieren, denn dasjenige Dasein, dessen Verneinung alles Material und alle Data zu Möglichem aufheben würde, kann unmöglich negiert werden[3]).

Es steht nun bisher fest, dass es ein Existierendes gebe als Realgrund aller Möglichkeit in genau demselben Sinne wie in der Nova dilucidatio. Wenn Kant nun von diesem schlechterdings notwendigen Existierenden im folgenden nachweist[4]), dass ihm alle die Prädikate zukommen, die wir in dem Begriffe „Gott" zusammengefasst denken, so darf nie vergessen werden, dass Kant mit „Gott" etwas ganz

[1]) A. a. O., S. 78.
[2]) A. a. O., S. 78.
[3]) A. a. O., S. 79.
[4]) A. a. O. S. 83 ff.

anderes bezeichnet als die populäre Vorstellung eines extramundanen, persönlichen Gottes. Er sieht, da es ihm vor allem auf eine Erklärung der Möglichkeit der Dinge und ihres einheitlichen Zusammenhanges ankommt[1]), in dem „Begriff, der Einheit in die Erkenntnis bringt, der die immer wiederholte Frage nach dem Warum abschliessend beantwortet", das göttliche Wesen. Deshalb scheint ihm jetzt alles zu einem evidenten Gottesbeweise zusammenzupassen: Die Möglichkeit der Dinge setzt eine schlechterdings notwendige Existenz voraus, und dieses Existierende deckt sich mit seiner Gottesvorstellung: Die methodische Forderung, nach der etwas, von dem feststeht, dass es existiert, als Gott erwiesen werden sollte, lässt sich erfüllen.

Von diesem Existierenden wird nun weiterhin nachgewiesen, dass ihm alle die Eigenschaften anhaften, die uns berechtigen, dasselbe Gott zu nennen. Da von dem Realgrunde alles Möglichen alle anderen Dinge nur die Folge sein können und ihrer Möglichkeit und ihrem Dasein nach von ihm abhängen, kann das notwendige Wesen nur *eines* sein, denn mehrere notwendige Wesen wären nur dadurch möglich, dass sie von ersterem abhingen, was ihrer Natur als notwendige Wesen widersprechen würde[2]). Ferner ist das notwendige Wesen *einfach*, weil es durchaus den letzten Grund *aller* inneren Möglichkeit enthält, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen verteilt sein kann[3]). Ebenso ist es *unveränderlich*, weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andre dieses Dasein voraussetzt, so ist es auf keine andre Art möglich als wie es wirklich ist. Und da sein Nichtsein schlechterdings unmöglich ist, mithin auch sein Ursprung und Untergang, ist es auch *ewig*[4]).

Es enthält auch schliesslich die *höchste Realität*, weil die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, also alle Realitäten entweder als Bestimmungen oder als Folgen desselben begriffen werden müssen, woraus sich ergibt, dass es nicht hinter allen Realitäten an Realität zurückstehen kann, sondern das allerrealste Wesen sein muss[5]). Daran schliesst sich die schon oben[6]) mit Be-

[1]) Vgl. dazu *Jeppel*, Kants ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes, Halle 1883. S. 36.
[2]) A. a. O. S. 83.
[3]) A. a. O. S. 84.
[4]) A. a. O. S. 85.
[5]) A. a. O. S. 85 f.
[6]) Siehe oben S. 57.

ziehung auf die Abwehr des so naheliegenden Pantheismus erwähnte Restriktion, dass nicht alle Realitäten Gott als Prädikate beigelegt werden können, weil sie „nimmermehr in einem einzigen Subjekt als Bestimmungen nebeneinander können stattfinden“ [1]).

Wenn Kant die Data aller Möglichkeit deshalb, weil sie alle durch den ersten Realgrund gegeben sein müssen, als „entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen“ gehörig bezeichnet, so dass gewisse Bestimmungen des notwendigen Wesens zwar logisch nicht mit einander im Widerspruch stehen, aber in realer Repugnanz sich neutralisieren zu anderen — allerdings hier noch logisch erkennbaren — Folgen, so sehen wir darin allerdings schon eine Konsequenz des plötzlich auftauchenden Prinzips der Realrepugnanz. Deren Wesen ist aber hier wegen der prinzipiell noch für möglich gehaltenen logischen Erkennbarkeit der realen „Folgen“ noch nicht so deutlich ausgeprägt. Es ist daher noch nicht zu erkennen, dass die Möglichkeit, die sich gemäss dieser Realrepugnanz in der realen Welt äussert, eine ganz andere ist als die „innere oder absolute“, welche auf den Realgrund aller Möglichkeit gemäss dem Prinzip des Widerspruchs zurückgeht. Es muss sich aber, so können wir erwarten, bei einer spezielleren Untersuchung des Wesens der Realrepugnanz bald herausstellen, dass die hier vertretene Auffassung der Möglichkeit als eines Logik und Metaphysik umfassenden Prinzips unhaltbar ist. Kant muss allmählich zu der Einsicht kommen, dass Realitäten, wie sie logisch zu einander in Beziehung gesetzt werden müssten, nicht mehr ohne weiteres auch in der Wirklichkeit so miteinander zusammenhängen, und dass schliesslich das notwendige Wesen, welches rein logisch als materiales Prinzip aller denkbaren Beziehungen gefolgert wird, tatsächlich nur den Wert einer notwendigen Idee von der Einheit alles Denkbaren hat, von dem aber niemals bewiesen werden kann, dass es im Reiche der Wirklichkeit als allerrealstes Wesen existiere.

Nachdem Kant eine Allrealität dargetan hat, fehlt zum Beweise, dass dieses notwendige Wesen wirklich Gott im theistischen Sinne sei, nur noch, dass ihm auch die Prädikate des Verstandes und Willens zukommen. Er hält diesen Nachweis auf verschiedene Art für möglich. „Denn erstlich, beides ist wahre Realität, und beides kann mit der

[1]) A. a. O. S. 85.

grösstmöglichen in einem Dinge beisammen bestehen. Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dass wir uns keine Realität denken können, die in Ermanglung derselben einem Wesen eine Ersetzung tun könnten, welche dem Abgang derselben gleich wäre.“ Ferner „wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, so müsste in Betracht gezogen werden, wie jedes andre, durch welches es mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, unerachtet es abhängig wäre und mancherlei andre Mängel der Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müsste. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der notwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist“[1]). Schliesslich fasst er seinen Beweis, dass das notwendige Wesen Gott sei, in die Worte zusammen: „Dieses (notwendige Wesen) ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott“[2]).

Wenn wir nun nach Abschluss der Argumentation Kants das Ergebnis überblicken, so werden wir es einerseits verständlich finden, wie Kant von seinen Prämissen aus von der mathematischen Evidenz seines Gottesbeweises aufrichtig überzeugt sein konnte. Anderseits werden wir verstehen, wie er doch mit dieser ganzen Argumentation nicht eine „förmliche Demonstration“[3]) des Daseins Gottes, sondern nur den Beweisgrund zu einer solchen zu liefern beabsichtigt haben will in dem Sinne, dass das „Baugerät“ selbst nur auf Grund einer vorläufigen, aber noch der Prüfung des Kenners empfohlenen Dauerhaftigkeit[4]) zu dem Aufbau dieses allein möglichen Beweises benützt sei. Das Fundament war, wie wir gesehen haben, die Auffassung, dass, wenn auch das reale Seiende nicht in unseren Begriffen mitenthalten ist, so doch alles reale Mögliche „etwas ist, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung gemäss dem Satze des Widerspruchs zukommt“[5]). Darnach musste es Kant widersinnig erscheinen, dass bloss

[1]) A. a. O. S. 87 f.
[2]) A. a. O. S. 89.
[3]) A. a. O. S. 89.
[4]) A. a. O. S. 66.
[5]) A. a. O. S. 78.

Mögliches sein solle und garnichts Wirkliches; lauter Widerspruchloses, das in einem Existierenden zusammengedacht und auf ein solches bezogen wird, und doch nicht durch ein Existierendes in Erscheinung tritt. Es muss also schlechterdings notwendig ein Dasein aller Möglichkeit zu Grunde liegen, sonst könnte nichts als realer Weise möglich gefolgert werden. Da als Ausgangspunkt bei dieser Argumentation nicht wirkliche Tatsachen gewählt sind mit ihrer „physikalischen" Notwendigkeit, sondern lediglich die im Denken stattfindende Beziehung von etwas auf etwas, der der Charakter der „logischen" Notwendigkeit anhaftet, so erscheint Kant dieser Beweis „vollkommen a priori geführt" und „in der Tat von dem inneren Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen"[1]).

Anderseits mochte es ihm aber wohl, wie aus mehrfachen Aeusserungen[2]) in dieser Abhandlung hervorgeht, scheinen, dass mit diesem Beweisgrunde noch nicht das letzte Wort gesprochen sei, dass vielmehr die Prämissen „noch mancher Erläuterung bedürftig seien"[3]). Und in der Tat ist schon in dieser Abhandlung selbst das Fundament des Gottesbeweises untergraben. Das bei der Ableitung des Prädikats der höchsten Realität eingeführte Prinzip der Realrepugnanz macht die „absolute oder innere" Möglichkeit, von der Kant ausgeht, unhaltbar. Wenn in der Wirklichkeit berücksichtigt werden muss, dass etwas als ein Grund die Folge von etwas anderem durch eine reale Entgegensetzung vernichtigen kann, so kann das, was realiter möglich ist, nicht mehr logisch gefolgert werden und umgekehrt, alles was logisch als möglich gesetzt wird, ist damit nicht schon in der realen Welt auch möglich.

Wenn aber dem so ist, so wenden wir gegen Kants „absolute" Möglichkeit ein, müsste dann nicht in der Wirklichkeit eine andere Möglichkeit herrschen als in der logischen Begriffsentfaltung? Müsste dann nicht in der Wirklichkeit auf Grund der Realrepugnanz etwas zu ganz anderem in Beziehung stehen, als worauf es im Denken nach dem Satze des Widerspruchs bezogen wird? Würde man dann auch noch ein logisch richtig gefolgertes notwendiges Dasein im Bereiche der nach ganz anderen Prinzipien sich konstituierenden Wirklichkeit für aufgezeigt halten können? „Weil etwas möglich ist" kann also nicht

[1]) A. a. O. S. 91.
[2]) A. a. O. S. 80, 161 und 163.
[3]) A. a. O. S. 80.

mehr den Beweisgrund abgeben für ein reales, notwendigerweise existierendes Wesen, da dies eine rein logische Reflexion ist, die aus blossen Identitäts- und Widerspruchslosigkeitsbeziehungen nicht zu einem wirklichen Dasein führt. In der folgenden[1]) Schrift[2]) werden wir diesen hier begründeten Konflikt zwischen den Wirklichkeitsverhältnissen und unsrer logischen Begriffssetzung zum Ausgangspunkte genommen und die prinzipielle Unmöglichkeit eines Einklanges zwischen beiden definitiv bewiesen sehen.

Nach alledem könnte man den Wert des einzig möglich sein sollenden Gottesbeweises nur dahin bestimmen,

---

[1]) Die Frage der Reihenfolge der Schriftengruppe 1762/3 scheint immer noch nicht allgemein überzeugend entschieden zu sein. Noch in einer Abhandlung aus dem Jahre 1906 von Paul Boehm, die vorkritischen Schriften Kants S. 47 Anm. finden wir den Verfasser einer Meinung mit Kuno Fischer, dass der „Versuch" vor den „Beweisgrund" sowohl zeitlich wie inhaltlich zu setzen sei. Dagegen hat die Ausgabe der gesammelten Schriften Kants von der Preuss. Ak. d. Wiss die beiden Abhandlungen in umgekehrter Reihenfolge festgelegt. Dass dieser „minutiösen" Frage nach Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie S. 72 Anm. „grosses Gewicht überhaupt nicht beizumessen sei", ist sehr leicht gesagt. Boehm bedenkt aber dabei nicht, dass es nach dem „Versuch" Kant nicht bloss unmöglich erscheinen musste, aus dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden (Welt) auf das Dasein Gottes zu schliessen, wenn nicht das Dasein in der Erfahrung selbst gegeben ist, sondern noch viel unmöglicher, aus dem logischen Begriff der Möglichkeit das Dasein eines absolut notwendigen Wesens als gegeben zu erkennen, also das Dasein a priori zu beweisen. Wenn man den „Beweisgrund" hinter den „Versuch" ansetzen wollte, müsste man, wie Paulsen, dem wiedervorgetragenen „einzig möglichen" Beweisgrunde das Hauptgewicht in dieser ganzen Abhandlung absprechen und dieses nur in der Neubegründung des Daseins als absoluter Position sehen, während der alte Gottesbeweis daneben noch stehengeblieben sei — eine Auffassung, der die ganze Anlage der Arbeit, wie aus unsrer Darstellung hervorgeht, widerspricht. In Wirklichkeit ist die Neubestimmung des Daseins im „Beweisgrunde" nicht eine „Anwendung des allgemeinen Ergebnisses der negativen Grössen", sondern, wie oben gezeigt worden ist, direkt aus der Kritik des cartesianischen Arguments in der Dilucidatio herzuleiten. Mit dieser Neubestimmung des Daseins ist aber noch nicht gesagt, dass dasjenige, was durch ein Existierendes gesetzt werde, eben als Nicht-Identisches auch nicht mehr logisch herleitbar sei. Dieses hat sich erst an dem einzig möglichen Beweisgrunde herausgestellt. Es muss also, wenn man nicht diese Feinheit vertuschen und im Beweisgrunde einen Rückschritt gegen die im Versuch gegebene präcisere Fassung der Unerreichbarkeit realen Daseins durch logische Begriffsentwicklung annehmen will, notwendigerweise der von der Akad. d. Wiss. acceptierten Reihenfolge beigestimmt werden und die Entwicklungsgeschichte Kants darnach behandelt werden, wie es hier, meines Wissens, zum ersten Male so geschehen ist.

[2]) Siehe unten S. 71 ff.

dass durch ihn das einzige Prinzip erkannt ist, auf welchem überhaupt noch ein Gottesbeweis möglich ist, womit aber immer noch die Frage offen gelassen ist, ob jenes Prinzip richtig sei, was im Verlaufe des Beweises selbst mindestens als sehr hypothetisch erscheinen muss.

Damit dass dieser Beweis, wenn überhaupt einer möglich ist, von Kant als der einzig mögliche ausgegeben wird, ist eigentlich schon allen übrigen Demonstrationsversuchen das Urteil gesprochen. Und da als einzig möglicher Beweisgrnud nur der gelten kann, „weil etwas möglich ist", wozu weder unsre eigene Existenz noch die der körperlichen Welt vorausgesetzt zu werden braucht, ist das Eigentümliche gegenüber allen übrigen, dass er, wie schon erwähnt[1]), „in der Tat von dem inneren Kennzeichen der absoluten Notwendigkeit hergenommen ist." Darnach wird der Fehler, der allen anderen Beweisen gemeinsam ist, darin bestehen, dass sie nicht die Natur dieser Notwendigkeit begreiflich machen können[2]), also nicht beweisen können, dass etwas schlechterdings notwendiger Weise da sei. „Bloss daraus dass etwas schlechterdings notwendig existiert, ist es möglich, dass etwas eine erste Ursache von anderem sei, aber daraus, dass etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, dass, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existieren müsse, nicht aber, dass sie schlechterdings notwendigerweise da sei"[3]).

Die Aburteilung der anderen Gottesbeweise im Allgemeinen enthält aber auch bereits die Kritik des hier von Kant selbst versuchten Beweises[4]), da man von diesem Gesichtspunkte aus über letzteren urteilen muss, dass er ja auch nichts mehr als eine logische Beziehung zwischen Gottes Existenz und der absoluten Möglichkeit und zwischen Gottes Nichtexistenz und der allgemeinen Unmöglichkeit erreiche, ein Einwand, wie er aus der folgenden Abhandlung klarer werden wird.

Eine zusammenhängende ausführliche Kritik sämtlicher Gottesbeweise gibt Kant in der letzten, dritten Abteilung des Beweisgrundes. Hier scheidet er die möglichen Beweisearten in zwei Gruppen: Die erste geht von dem Verstandesbegriffe des bloss Möglichen aus (ontol. Be-

---

[1]) Siehe oben S. 64.
[2]) K. W. II S. 91.
[3]) K. W. II S. 91.
[4]) Ein Gedanke Paulsens aus seinem „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie S. 61.

weis), die zweite von dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden (kosmol. Beweis). Jede dieser 2 Hauptarten zerfällt wieder in 2 Unterarten. Im ersten Falle kann entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein als eine Folge (wie Descartes schloss)[1]) oder aus dem Möglichen als einer Folge auf Gott als seinen Grund geschlossen werden (Kants abgeändert-ontol. Beweis). Im zweiten Falle wird entweder von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten, unabhängigen Ursache und aus dieser durch logische Zergliederung ihres Begriffs auf die Eigenschaften derselben als göttliche geschlossen (kosmol. Beweis in eigentlichster Bedeutung, besonders der der Wolff'schen Schule). Oder es werden aus dem, was die bestimmte Erfahrung lehrt, unmittelbar das Dasein Gottes und dessen Eigenschaften gefolgert (physiko-theologischer Beweis).

Die erste Unterart des ontol. Beweises ist durch die Kritik des cartesianischen Arguments als eine „willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate“[2]) abgeurteilt, weil sie das Prädikat Dasein, das von jedem Prädikate im logischen Sinne durchaus verschieden ist, aus dem Gottesbegriff ohne weiteres herauslesen will.

Wenn man dagegen das Mögliche als eine Folge betrachtet, die irgendworin ihren Grund haben muss, d. h. wenn man zu allem Möglichen einen Realgrund, ohne welchen überall kein Materiale zum Denken wäre, als absolut notwendig und diesen Realgrund alles Möglichen weiterhin als mit unserem Gottesbegriff sich deckend erweist, wie es der „einzig mögliche“ Beweis tut, so hat man das Gottesdasein „mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit bewiesen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtigt“[3]). Dieser Beweis ist demnach allein möglich.

Von ganz besonderem Interesse muss die Widerlegung des kosmologischen Arguments sein. Denn mit diesem hatten sich ja Kants unmittelbare Vorgänger speziell beschäftigt und hiermit gerade ihren dogmatischen Spekulationen Halt zu geben versucht. Der kosmologische Beweis geht von dem aus, was man existierend nennt, also vom Dasein überhaupt. „Wenn überhaupt etwas da ist, so existiert auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängig ist“[4]), so lautet der erste Schritt dieses Beweises. Es muss

[1]) Denn der mögliche Begriff vom allervollkommensten Wesen sollte selbst den Grund seines Daseins enthalten.
[2]) K. W. II S. 156.
[3]) A. a. O. S. 162.
[4]) A. a. O. S. 157 f.

also eine erste, unabhängige Ursache in dem Nexus der Kausalzusammenhänge geben. Das verlangt die Tatsache, dass wir erfahrungsmässig denken können. Diesem Schritte gesteht auch Kant zunächst Richtigkeit zu; und er muss dies auch, da er hierin den fundamentalen Irrtum des Dogmatismus vor sich hat, den er aber noch nicht als solchen erkannt hat, nämlich die unkritische Geltendmachung der analytischen Denkgesetze im Gebiete des realen Seins. Aus demselben Grunde vermag er auch noch nichts direkt[1]) Stichhaltiges gegen den weiteren Schritt dieses Beweises vorzubringen: Dieses unabhängige Ding, die erste Ursache, ist schlechterdings notwendig. Hatte der erste Satz nur die hypothetische Notwendigkeit einer ersten Ursache im Kreise der erfahrungsmässig zusammenhängenden Existenzen bewiesen, so soll nun die Notwendigkeit derselben schlechthin dargetan werden. Kant bemängelt zwar hier, dass man, um diese zu beweisen, den Satz des zureichenden Grundes anwenden müsse, „der noch immer angefochten wird“[2]), wie er es ja selbst am Anfange des „Beweisgrundes“ mit der Absolutsetzung des Daseins der Dinge tut. Jedoch will er auch noch diesen Schritt gelten lassen, denn er hat ja noch immer vor Augen, dass ein analytischer Zusammenhang zwischen den Dingen und ihrem ersten Prinzip besteht, wenn jene auch nicht bloss „Bestimmungen“, sondern vielmehr „Bestimmungen oder Folgen“ des Urgrundes sein sollen.

Aber wenn man nun dieses schlechthin notwendige Wesen als das allerrealste nachweisen will, so kann man nicht anders als die Erfahrung verlassen. Es bliebe dann nichts anderes übrig, als die höchste Realität im Begriffe des schlechterdings notwendigen Wesens begründet zu sehen, also zu beweisen, „dass das Gegenteil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings notwendig im Dasein sei, dessen Prädikate alle wahrhaft bejahend sind“[3]). Wir erinnern uns dabei daran, dass Kant selbst in der Dilucidatio[4]) so das notwendige Wesen als das allerrealste erwiesen hatte. Aber, bemerkt hier Kant gegen seine eigenen früheren Aus-

---

[1]) Abgesehen von der vorausgeschickten allgemeinen Bemerkung über das Fehlerhafte in allen bisherigen Gottesbeweisen.

[2]) A. a. O. S. 158.

[3]) A. a. O. S. 158.

[4]) Vgl. die Ausführungen dieser Abhandlung oben S. 51 u. 52.

führungen, das wäre ein ähnlicher Fehler, wie er beim cartesianischen Argumente gerügt werden muss. Denn die Zergliederung des Begriffs des Notwendigen müsste auf ebensolchen Gründen beruhen, nach denen man auch umgekehrt müsste schliessen können: worin alle Realität ist, das existiert notwendigerweise. Es bliebe den Verfechtern des kosmologischen Arguments also nichts anderes übrig als ontologisch zu verfahren, nämlich die notwendige Existenz und das allerrealste Wesen als Wechselbegriffe aufzufassen und von dem allerrealsten Wesen zu beweisen, dass es notwendig existiert, nach dem Muster des cartesianischen ontologischen Arguments. Auf Grund der Erfahrung allein kann man die notwendige Existenz nicht mit dem allerrealsten Wesen identifizieren.

Auch die letzte Beweisart, das teleologische oder, wie Kant es nennt, das physiko-theologische Argument, ist an und für sich nicht geeignet, aus der erfahrungsmässig wahrgenommenen Ordnung und Harmonie direkt die göttlichen Eigenschaften des Urgrundes zu erweisen. Denn damit kommt man nur auf einen höchst weisen Weltbaumeister, der einen schon vorhandenen Stoff ordnungsmässig geformt habe, und kann nicht das Woher des Materialen zu allem Denken erklären [1]).

Dieser Beweis ist aber durchaus geeignet, dem ontologisch-einzigmöglichen Beweise eine aposteriorische Stütze zu bieten, und in diesem Sinne nennt ihn Kant den wahrhaft kosmologischen Beweis und gibt in dem weitaus umfangreichsten zweiten Teile seiner Abhandlung eine gründliche Ausgestaltung desselben [2]). Das Verhältnis dieses Beweises zu dem einzig möglichen bestimmt er folgendermassen: „Sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, [scil. der vorzuziehen ist], verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmol. Beweise der Vorzug zuzugestehen“ [3]).

Da wir hiermit an einem bedeutsamen Wendepunkte in der Frage der Beweisbarkeit Gottes bei Kant angelangt sind, wollen wir uns noch einmal kurz die Prämissen des

---

[1]) A. a. O. S. 160.

[2]) Vgl. bes. die 1. Betrachtung der 2. Abteilung des „einzig möglichen Beweisgrundes“ S. 93—100.

[3]) A. a. O. S. 161.

einzig möglichen Beweisgrundes ansehen. Wenn auch im ganzen der hier aufgestellte Beweis noch auf demselben Prinzip ruht, wie in der Nova dilucidatio, so ist doch eine, wenn auch von Kant selbst nicht direkt als novum betonte Aenderung hier eingetreten, nämlich die zur Vermeidung der früher so naheliegenden Identifizierung Gottes mit der sinnlichen Welt hervorgehobene Andersartigkeit des Realgrundes alles Möglichen gegenüber allen möglichen Realitäten. Er musste zu dieser Neubestimmung kommen nach der Erkenntnis, dass die „Aufhebung des Daseins nicht dasselbe sei wie die Verneinung eines Prädikats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden und ein innerer Widerspruch entstehen könnte“[1]). Daraus ergab sich, dass „die Aufhebung eines existierenden Dinges die völlige Verneinung alles desjenigen ist, was schlechthin oder absolut durch sein Dasein gesetzt wurde“[2]). Was ist nun aber dasjenige, was durch ein Dasein gesetzt wird? Das ist offenbar die Betätigung desselben, d. h. die Summe seiner Wirkungen im Kreise der realen Dinge nach dem dort geltenden Prinzip der Realrepugnanz. Also wird durch die Aufhebung eines existierenden Dinges alles dasjenige verneint, was das Ding wirkt, d. h. etwas ganz Andersartiges, und es wird nicht ebendasselbe, was in dem Begriff des Dinges gesetzt wird, durch sein Nichtsein aufgehoben.

Da nun aber nur dasjenige logisch erkannt werden kann, was in einem Existierenden gesetzt wird, weil der Satz des Widerspruchs nicht zu einem Andersartigen führen kann, das durch die absolute Position eines Dinges gesetzt wird, so liegt es klar auf der Hand, dass es unsrer Vernunft gänzlich unmöglich ist, zu verstehen, was durch ein Existierendes gesetzt werde. Wieso etwas sei, weil etwas ganz Anderes sei, das ist schon hier ganz unerklärlich, obwohl es erst in der folgenden Abhandlung deutlich hervorgehoben wird.

Wird diese Konsequenz auf den Gottesbeweis angewandt, so bemerken wir, dass richtig betont wird, durch die Verneinung des notwendigen Wesens werde nicht dasjenige aufgehoben, was in seinem Begriffe gesetzt wird, welchen Fehler Descartes bekanntlich in seinem Argumente nicht merkte. Nur wenn etwas anderes, das durch das Dasein des notwendigen Wesens schlechthin bewirkt wird, wegfiele,

---

[1]) A. a. O. S. 81.
[2]) A. a. O. S. 81—82.

was aber nicht wegfallen könnte, wäre die reale Existenz Gottes erwiesen. Dass dieses Andere die „innere Möglichkeit, die Wesenheit der Dinge, deren Aufhebung alles Denkliche vertilgt“ [1]), sei, welches also durch das existierende notwendige Wesen gesetzt wird und deshalb durch sein Nichtsein aufgehoben würde, das schien Kant nach seiner Gottesvorstellung klar zu sein. Aber wie, wenn jemand Kant hier die Frage vorlegte, wie er wisse, dass gerade die innere Möglichkeit dasjenige sei, was durch das notwendige Wesen schlechthin oder absolut gesetzt ist, da sie doch etwas anderes sein solle als dasjenige, was im Gottesbegriff gesetzt wird? Müsste er dann nicht auf den Selbstwiderspruch aufmerksam werden, dass er sich nach dem Grundsatze des Widerspruchs diese Möglichkeit als im Begriffe des notwendigen Wesens enthalten gedacht habe, also sie nicht als etwas Andersartiges betrachtet habe, wie verlangt war, sondern sie nur in logische Beziehung zu jenem gesetzt habe? Dass er also sich nur durch die Nichterfüllung obiger Bedingung einen Gottesbeweis erschlichen habe? Oder würde es nach alledem noch als eine stichhaltige Ausrede angesehen werden können, dass wirklich dasjenige, was durch ein existierendes Ding gesetzt wird, auch wenn es nicht im Begriffe dieses Dinges enthalten ist, sondern etwas ganz Andersartiges sein soll, nach der Art logischer Folgen eingesehen werden könne? Gewiss nicht; denn Kant erkennt selbst schon an, dass, wenn durch das Nichtsein eines existierenden Dinges nicht ebendasselbe aufgehoben wird, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern etwas anderes, hierin niemals ein Widerspruch [2]) sei, während ein logisches Folgeverhältnis sich nur auf das Prinzip des Widerspruchs stützen kann.

Es muss sich also die folgende Schrift Kants nach unserem Erwarten mit der Aufklärung und endgültigen Sicherstellung des Verhältnisses der nach dem Prinzip der Identität und des Widerspruchs zwischen Gleichartigem konstatierbaren logischen Begründungen einerseits und der nach dem Prinzip der Realrepugnanz zwischen Andersartigem bestehenden realen Beziehungen anderseits befassen.

b. Die „Negativen Grössen“ 1763.

Was noch allein bei Kant, wenn auch schon im Widerspruch mit seinen eigenen Ausführungen einen Gottesbeweis möglich gemacht hatte, nämlich die Auffassung, dass alles

[1]) a. a. O. S. 162.
[2]) A. a. O. S. 82.

Seiende folgeartig sowohl unter sich als auch mit seiner ersten Ursache zusammenhänge, das wird nun in der Abhandlung „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen 1763“ als widersinnig aufgezeigt. Es ist wohl leicht einzusehen, dass zur Untersuchung dieses fundamentalen Grundgedankens aller dogmatischen Spekulation zwar die Gottesbeweise hinführen konnten. Aber nachdem ihre genaue Untersuchung als gemeinsamen Kernpunkt die entscheidende Frage hatte hervortreten lassen, ob alles Mögliche in einer den logisch-analytischen Gesetzen entsprechenden Weise begründet sei, musste die Aufdeckung der Verfehltheit dieses Fundaments von anderer Seite kommen. Und in der Tat wird der Gottesbeweise in dieser Schrift nirgends Erwähnung getan, obwohl man doch ganz offenbar hier eine abweisende Behandlung derselben erwarten dürfte. Kant hat wohl deshalb nicht die Konsequenz inbetreff der Gottesbeweise gezogen, weil sie seinen Privatüberzeugungen widersprechend hätte ausfallen müssen, und weil er immer noch die stille Hoffnung hegte, diese Beweise irgendwie retten zu können. Trotz dieses Uebergehens der Gottesbeweise wird es doch für den Fortgang unsrer Darlegung unentbehrlich sein, auf diese Schrift näher einzugehen.

Die neue Entdeckung geht von der Gegenüberstellung der philosophischen und der mathematischen Methode aus. Klar ist Kant seit langem schon, dass das Prinzip aller logischeu Urteile [1]) der Satz der Identität und des Widerspruchs und zwar nur er allein ist, dass also die Vernunft nur identische Urteile abgeben kann. Wie steht es nun, so fragt sich Kant, mit der Vernunfterkenntnis des Seienden? Lässt die Setzung des Seienden identische Urteile über sich zu? Diese Frage hatte sich ihm aus der Behandlung seines ontol. Beweises ergeben, der als Beweismoment den innern Widerspruch zwischen der Nichtexistenz eines schlechterdings notwendigen Wesens und der absoluten Möglichkeit benutzte.

Die bisherige philosophische Methode setzte die logische Gesetzmässigkeit, wie sie die begriffliche Folgerung verlangte, als auf die objektive Welt passend voraus. Als „real“ galt ihr das erwiesen, dessen kontradiktorisches Gegenteil einen Widerspruch involvierte. Daraus ergab sich das Wesen der logischen Repugnanz: Zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ergeben, einem Subjekte beigelegt, nichts. Denn wenn bei der Unmöglichkeit des einen das andre begründet

[1]) K. W. II S. 58 ff. („Die falsche Spitzfindigkeit der 4 syllogistischen Figuren.“)

ist, müssen sie sich notwendigerweise vollständig ausschliessen. Die beiden kontradiktorischen Bestimmungen können nie in einem Subjekte vereinigt werden. Bei dieser sich wechselseitig bedingenden Ausschliessung kommt es offenbar garnicht in Betracht, welcher von beiden kontradiktorischen Gegensätzen der bejahende und welcher der verneinende Grund ist, denn man bleibt ja bei dieser Argumentation innerhalb des bloss wechselseitigen Beziehungsverhältnisses stehen. „Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädikate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (realitas) und welches wahrhaftig verneinend (negativ) sei, darauf hat man hierbei garnicht acht[1])." Man kann damit nur behaupten, dass irgend eine Position und das Ausgeschlossensein seines kontradiktorischen Gegenteils identisch ist; ob dabei die Position oder ihr Gegenteil eine realitas oder eine negatio ist, das bleibt dabei vollkommen gleichgültig, und darüber kann diese analytisch-identische Folgerung auch nichts ausmachen, wenn nicht schon vorher anderweitig diese Realität oder Negation feststeht.

Die so entstehende Indifferenz einer logischen Begründung sollte bekanntlich in positiver Richtung entschieden sein durch die Beziehung alles Seins auf einen Realgrund alles Möglichen, ein allerrealstes Wesen, das alles dazu gehörige reale Materiale als erste Ursache des Kausalnexus in lauter analysierbaren Folgen begründet. Es müsste dann durchaus notwendig das Wesen der Realrepugnanz dasselbe sein wie das der logischen Repugnanz. Es müsste also die mathematische Methode, die doch eine allgemein zugestandene Evidenz besitzt und wegen ihrer unstreitigen Gültigkeit für reale Verhältnisse zeitweise sogar für die philosophische Methode vorbildlich war, ebensowenig zwei kontradiktorische Bestimmungen in einem Subjekte vereinigen können. Wenn aber + a und − a in einen Begriff zusammengezogen werden, so entsteht nicht nichts, sondern Zero, was doch wohl etwas ist. Wenn zwei Körper von gleicher Wirkungskraft in entgegengesetzter Richtung auf einen dritten wirken, so entsteht die Ruhe des letzteren, also etwas Positives. Wir können darnach als wesentliche Merkmale von realen Folgen im Gegensatze zu logischen hervorheben, dass hierbei die wirkenden Faktoren sämtlich etwas Positives sind, diese in einem Subjekt vereinigt werden müssen (zéro und Ruhe) und Realrepugnanz

[1]) K. W. II S. 172. („Versuch.")

nur entsteht, „insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt[1]).“ Bei der logischen Repugnanz stossen wir aber auf Unvereinbarkeit von kontradiktorischen Gründen in einem Subjekt und Unentschiedenheit der Realität oder Negation, bei der Realrepugnanz auf die Notwendigkeit der Vereinigung der wirkenden Faktoren (und wären es auch kontradiktorische) in einem Subjekt, das ganz etwas Neues, in dem Begriffe der wirkenden Faktoren nicht Enthaltenes ist, und eine bestimmte Hervorbringung entweder eines Negativen oder eines Positiven.

Es ist also das Wesen der Realrepugnanz, die im „Beweisgrund“ nur ganz embryonal die Dinge aus dem Verhältnisse der Beziehung zu Gott als Bestimmungen desselben in das der Folgen aus Gott gerückt hatte, ein ganz anderes als das der logischen Repugnanz. Was dort in einem Begriffe vereinbar ist und so das Neue ergibt, ist hier unvereinbar und würde nichts ergeben. Logische Begründung muss also als auf reale Verhältnisse nicht passend zurückgewiesen werden. In realer Hinsicht ist ein solches Band zwischen zwei Dingen, wie es in logischer zwischen Grund und Folge besteht, nicht einzusehen, sondern es ist „unerklärlich, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei[2]).“ Damit ist der Begriff des Möglichen, auf dem sich Kants ontol. Gottesbeweis aufbaute, als falsch erwiesen. Was jetzt als möglich auf logischem Wege erwiesen ist, das gilt nicht notwendig vom realen Sein, und was realiter möglich ist, das kann nicht logisch eingesehen werden.

Obwohl Kant direkt nicht die Konsequenz für den ontol. Gottesbeweis zieht, so lässt sich doch dieselbe leicht ergänzen: Der Satz „Gott existiert“ sollte erwiesen sein, wenn sein Gegenteil, also die Nichtexistenz Gottes, als unmöglich hingestellt werden könnte. Und dies sollte der Fall sein, da es sonst nichts Mögliches geben würde, Mögliches in der Doppelbedeutung: widerspruchsloses und realiter mögliches Sein. Nun wäre nach dem Ergebnis des „Versuchs“ hiermit bloss ein Widerspruch zwischen Gottes Existenz und der allgemeinen Unmöglichkeit, resp. ein solcher zwischen Gottes Nicht-Existenz und der Möglichkeit überhaupt konstatiert. Aber mehr als dieses Wechselverhältnis liesse sich nicht behaupten, da es durchaus nicht ersichtlich wird, welches von diesen Gliedern positiv und welches negativ ist. Und

---

[1]) A. a. O. S. 175.
[2]) A. a. O. S. 202.

wenn man nun doch behaupten wollte die Möglichkeit, d. h. die Vereinbarung von Denkbarkeit und Reellität, wäre etwas positiv Feststehendes, von wo aus die Richtigkeit des Satzes „Gott existiert“ positiv erwiesen werden könnte, so befindet man sich damit sehr im Irrtum. Ueberhaupt ist ja der ganze Beweis ein Schluss von der Folge auf den Grund, also eine blosse Wechselbeziehungsposition, wie sich ja klar daraus ergibt, dass einerseits Gott als Realgrund zur Erklärung der Möglichkeit, anderseits die Möglichkeit selbst wieder zum Beweise ihres Realgrundes Gott benützt wird. Das Ganze kommt also darauf hinaus, dass, wenn die Beziehung Gottes als des Realgrundes auf die Folge (der Möglichkeit) gedacht ist, allerdings die Folge oder der Grund, je nach dem Bedürfnisse, analysiert werden kann, dass aber damit für die Wirklichkeit nichts behauptet werden kann, da für diese die logische Folgerung keine Geltung hat. Wenn auch eine logische Beziehung zwischen Gott und der Welt hergestellt sein sollte, so hat sie doch deshalb nicht schon reale Geltung. Kant gibt diesem Gedanken Ausdruck in den Worten: „Ihr möget den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei. Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Aber hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gern möchte erklären lassen[1])“.

Doch würden wir Kant unrecht tun, wenn wir behaupten wollten, er hätte im stillen selbst an der Möglichkeit jedes Gottesbeweises gezweifelt. Noch hier im „Versuch“ finden wir am Schlusse hervorgehoben[2]), dass trotz der Verchiedenartigkeit der logischen Position durch Gründe und der realen Entfaltung von Ursächlichkeit unserem Denken ein Er-

---

[1]) A. a. O. S. 202 f.
[2]) A. a. O. S. 204.

fassen der ursächlichen Verhältnisse möglich sein müsse und zwar auf Grund von „einfachen und unauflöslichen Realgründen“, die unleugbares Besitztum unseres Geistes seien. Trotz der Dunkelheit dieser Vorstellung ersieht man doch aus dieser Stelle deutlich, dass Kant der Vernunft das Vermögen, Kausalzusammenhänge irgendwie zu konstatieren, nicht abspricht, und auf Grund dieser Möglichkeit mochte er wohl auch einen Beweis für Gottes Dasein noch irgendwie für möglich halten, jedenfalls sogar immer noch seinen „einzig möglichen“.

c) Die Preisschrift 1764.

Ganz deutlich sehen wir aber die Ueberzeugung von Gottes Dasein und seiner Nachweisbarkeit vertreten in der Preisschrift „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral 1764.“ Der Satz der Identität und des Widerspruches ist das oberste, formale Prinzip der menschlichen Vernunft: als solcher ist er und die unmittelbar sich aus ihm ergebenden Sätze unerweislich. Was dagegen mit Hilfe eines Mittels aus diesem abgeleitet wird, das ist erweislich, d. h. deutlich als von anderem unterschieden bestimmbar[1]). Und „es ist die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen anderen möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. [Ein solches Ding ist die schlechthin notwendige Existenz eines allerrealsten Wesens.] Um darauf zu kommen, könnte man zuerst fragen: ob es möglich sei, dass ganz und gar nichts existiere? Wenn man nun inne wird, dass alsdann gar kein Dasein gegeben ist, auch nichts zu denken und keine Möglichkeit stattfinde, so darf man nur den Begriff von dem Dasein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muss, untersuchen[2]).“ D. h. man kann aus ihm analytische Folgerungen ziehen, ihn wieder als Realgrund alles Möglichen an die Spitze alles erkennbaren Möglichen setzen.

Wir sehen somit unsere an die Schlussworte des „Versuchs“ geknüpfte Vermutung bestätigt, dass es Kant immer noch möglich erscheint, einen Gottesbeweis zu verteidigen und zwar die Beweisform, die er als „einzig möglich“ hingestellt hatte.

Wenn auch in der Abhandlung „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik 1766“, dem

---

[1]) K. W. Bd. II S. 294.
[2]) A. a. O. S. 296.

„Absagebrief an die Metaphysik", zum Erfassen des Realen nur noch der Weg der Erfahrung als zuständig erkannt wird, finden wir doch kein Wort, das den Gottesbeweisen ihr Urteil spräche. Es war Kant zu schmerzlich, seine Privatüberzeugung vom Dasein Gottes durch seine erkenntnistheoretischen Konsequenzen für widerlegt einzugestehen!

3. Uebergang zum Kriticismus: Die Dissertation 1770.

(Kritischer Rationalismus.)

Wir haben im Vorstehenden gesehen, dass bei Kant zur Erlangung der Einsicht, in der Wirklichkeit herrsche ein ganz anderes Prinzip als dasjenige, nach welchem das Denken verfährt, die Beschäftigung mit den Gottesbeweisen in hervorragendem Masse beigetragen hat. Wir wollten damit jedoch nicht behaupten, dass sie allein das treibende Moment gewesen sei, vielmehr müssen bei einer Entwicklungsgeschichte Kants noch ganz andere Momente als bewegende Kräfte hervorgehoben werden, so das Dilemma zwischen dem Satze des zureichenden Grundes und dem des Widerspruchs[1]), das vorbildliche Verfahren von Newtons geometrischer Methode[2]) und vor allem Kants eigenen naturwissenschaftlichen Untersuchungen (z. B. über den Kraftbegriff, Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe) u. a. Jedoch lag es in der Natur der Sache, dass bei der dogmatischen Methode des Suchens nach einer Bedingung für das Zusammenstimmen der Begriffe und Dinge das Verhältnis Gottes zur Welt und dabei vor allem die Beweise für das Dasein Gottes ein besonderes fundamentales Interesse bei Kant hervorrufen mussten. Wohl mit Recht versuchten wir in unserer Darstellung letzterem Punkte die Bedeutung des wichtigsten Agens zuzuerteilen und an der Hand des Gottesproblems Kants Entwicklungsgang abzuleiten. Wenn daher Kant über die Momente, die ihn aus dem „dogmatischen Schlummer" erweckten, in seinen letzten Jahren in einem Brief an Garve (vom 21. IX. 1798) urteilt: „Nicht die Untersuchung vom

[1]) In ein solches musste der Satz vom zureichenden Grunde geraten, weil er wie der Satz des Widerspruchs ein rein logisches Prinzip sein sollte, aber doch verschieden von letzterem, da er nur so zur Erkenntnis der aus allem Möglichen zur Wirklichkeit gelangenden Welt geeignet sein konnte, wogegen anderseits doch wieder Wahrheit immer nur aus dem Prinzip des Widerspruchs sich allein ergeben sollte. Aus diesem Dilemma war schon Leibniz nicht herausgekommen.

[2]) Besonders in der Preisschrift: vgl. K. W. Bd. II S. 286 „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte u. s. w."

Dasein Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin [bei dem kritischen Entwurfe], sondern die Antinomie der reinen Vernunft: die Welt hat einen Anfang — sie hat keinen Anfang u. s. w. bis zur vierten: es ist Freiheit im Menschen, — gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Notwendigkeit; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben", so hat er damit ganz Recht. Tatsächlich kann man in der Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770" und in der Kritik der reinen Vernunft absolut keinen unmittelbaren Einfluss der Gottesbeweise auf die Entwicklung der neuen Ontologie aufweisen; dafür treten aber überall, besonders in ersterer[1]), deutliche Hinweise auf das Antinomienproblem hervor. Aber wodurch anders ist denn Kant auf das „Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst" geführt worden, als eben durch die Beschäftigung mit der Frage nach dem Dasein Gottes in der Weise, wie wir oben nachgewiesen haben? Auch lässt es sich wohl leicht erklären, dass das Gottesproblem bei der Rolle, die es in dem früheren Dogmatismus spielte, zwar geeignet war, die Unzulässigkeit dieses Verfahrens zu offenbaren. Aber nach Konstatierung des Dilemmas zwischen dem Prinzip der Wirklichkeit und dem des Denkens konnte es weiter keine Dienste leisten, zumal da nach der grundlegenden Maxime der „Naturgeschichte des Himmels[2])" und der Vorliebe Kants für kosmologische Spekulationen auch schon der Methode nach nicht mehr der Gottesbegriff für Kant als Ausgangspunkt für die gesamte Seinsbestimmung dienen konnte, wie Descartes und Spinoza gewollt hatten, sondern als höchstes, schwierigstes Problem einer in der Welt der erfahrbaren Wirklichkeit erprobten Erkenntnis nur den Zielpunkt seines Systems bilden musste[3]). Nur wenn ohne Voraussetzung eines letzten Erklärungsgrundes alles Seins kosmologische Betrachtungen zum Ausgangspunkte einer zweckmässigen Behandlung der alle Erfahrung übersteigenden Gottesfrage gemacht werden, lässt sich eine kritische Sicher-

---

[1]) Besonders in der sectio V §§ 27–29 (K. W. Bd. II S. 413 ff.), wo die Antinomien unter der Bezeichnung „principia subrepticia" abgehandelt werden.

[2]) Vgl. die Ausführungen dieser vorliegenden Abhandlung S. 43 ff.

[3]) Vgl. dazu S. 10 dieser Abhandlung.

stellung dessen, was wir von transscendenten Dingen wissen können, erwarten. Zu dieser Vorurteilslosigkeit, die die Vorbedingung zu aller unbefangenen Kritik ist, hat sich Kant endlich emporgeschwungen.

Daraus ergibt sich für den kritischen Standpunkt, dass jetzt nicht mehr die Frage sein kann, welche Rolle die Beschäftigung mit den Gottesbeweisen spiele, sondern wie das Dasein Gottes überhaupt in den Rahmen der neuen Gedanken eingepasst wird. Dabei sehen wir allerdings zunächst noch in der erwähnten Dissertation dem Dasein Gottes eine Bedeutung zugeschrieben, wie sie dogmatischer nicht sein kann. Dagegen werden wir in der Kritik der reinen Vernunft den Gottesbegriff, der in der vorhin erwähnten Schrift noch als oberster und, genau genommen, einzig realer Begriff des reinen Verstandes gilt, in der Dialektik behandelt sehen, in dem Abschnitte über die notwendig entstehenden Trugschlüsse, wo die Begriffe Gott, Seele, Welt als zwar notwendige, aber objektiv bedeutungslose Vorstellungen erklärt werden. Diese interessante Metamorphose soll im folgenden dargelegt werden.

Zunächst wollen wir uns darüber klar werden, wie sich aus der skeptischen Ratlosigkeit Kants in dem Dilemma zwischen den Wirklichkeitsverhältnissen und unserer Einsicht in dieselben die Antinomie entwickelte. Wir hatten früher gesehen, wie trotz der neuen Ergebnisse auf dem Gebiete der Ontologie doch in der Theologie („Versuch"), in der Phychologie (wie die „Träume eines Geisterschers" beweisen) und in der Kosmologie (in sämtlichen Schriften durchweg) die früheren dogmatischen Begriffe stehengeblieben waren. Wir sahen dies besonders deutlich daran[1]), dass Kant trotz der Unmöglichkeit auch des letzten, „einzig möglichen" Beweisgrundes die demselben zu Grunde liegende Auffassung, dass Gottes Wille der Grund von der Existenz der Welt sein müsse, festhielt, allerdings ohne Rechenschaft für diese Annahme geben zu können. Sein Gegensatz zum früheren Rationalismus bestand bloss in einer Negierung seiner Voraussetzungen, d. h. dass ohne weiteres die Begriffe der Vernunft adäquat den Beziehungen wären, in denen Gegenstände untereinander stehen, und dass ein Gott oder irgend eine Präformation der Begriffe und Gegenstände der Grund für diese Uebereinstimmung sei.

Wenn nun der Unterschied zwischen der Ordnung der gegenständlichen, sinnlich erfassbaren Welt und derjenigen

[1]) Siehe oben Seite 75.

Welt, wie sie das rein logische Begriffssystem sich vorstellt, nicht berücksichtigt wird, muss die kosmologische Ansicht von dem Verursachtsein der Welt in den Widerstreit geraten, dass auf logischem Wege zwar ein Endglied in dem Kausalnexus statuiert wird, während dagegen ein solches in der gegenständlichen Welt, wo etwas Unbedingtes unbegreiflich ist, wieder verneint wird. Es gerät so die menschliche Vernunft mit sich selbst in Widerspruch, indem sie einerseits eine Naturerklärung nur unter der Voraussetzung einer ersten Ursache für vollendet ansehen kann, anderseits aber in der Tatsachenwelt keine solche konstatieren kann. Beide Meinungen können nun mit gleichgewichtigen Gründen als Wahrheit erwiesen werden, und die Vernunft gerät scheinbar in einen unlösbaren Konflikt. Leibniz und Hume verkörpern als Extreme diese Antinomie. Ersterer glaubte an den Anfang der monadischen Substanzenreihe eine Urmonade als Urgrund der prästabilierten Harmonie setzen zu müssen; letzterer entschied sich, allerdings schon auf das Antinomienproblem aufmerksam geworden, lediglich für die negative Antwort: was nur durch das Denken postuliert wird und nicht in die Erscheinung treten kann, muss als ungültig angesehen werden.

Kant löst in der Dissertation diesen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst dadurch, dass er die Erfahrungswelt als eigenen Gesetzen folgend abgegrenzt und unabhängig macht von der reinen Gedankenwelt, also durch die Unterscheidung des mundus sensibilis vom mundus intelligibilis. Seit 1762 stand für ihn fest, dass der fundamentale Unterschied zwischen logisch-begrifflichem Denken und sinnlichem Vorstellen unter keinen Umständen verwischt werden dürfe. Das hiess, auf die Begriffe der dogmatischen Philosophie angewandt: Die sinnliche Vorstellung ist nicht etwa als verworrene Erkenntnis bloss graduell von der durch Analysis der irgendwie gegebenen Begriffe entstehenden deutlichen Verstandeserkenntnis verschieden, sondern prinzipiell. Die sinnliche Erkenntnis betrachtet nämlich die Dinge, wie sie im Verhältnis zum menschlichen Gemüt sich ausnehmen[1]).

Darnach ist festzuhalten, dass wir bei der Wertbestimmung unserer sinnlichen Erkenntnis nur von den durch die Gegenwart uns affizierender Dinge bewirkten Modifikationen unseres Gemüts ausgehen können. „Sensualitas est receptivitas

[1]) K. W. II S. 392 (§ 3 der Dissertation).

subjecti, per quam possible est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur[1])." Deshalb muss bei dieser Wechselbeziehung zweierlei berücksichtigt werden: 1. der Einfluss der Dinge selbst auf das Resultat dieser Proportion, also die materia, und 2. die Konstitution unserer Receptivität, die forma. Was in der vollzogenen sinnlichen Erkenntnis der Materie entspricht, ist die sensatio, was der Form, das ist die species oder Erscheinung. Letztere besteht in der Koordination alles sinnlich Recipierten in die sinnlichen Anschauungsformen Raum und Zeit, und allein diesen Koordinationsformen verdankt es unser Erkenntnisvermögen, dass es objektiv gültige Urteile über das Dasein realer Gegenstände abgeben kann[2]).

Was aber „per qualitatem suam in sensus incurrere non potest," das stellt der andere Stamm der menschlichen Erkenntnis, der Verstand, vor. Das Wesen der Dinge, die innere Möglichkeit, ist nichts, was in die Sinne fallen kann: „quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile[3])."

Da demnach die sinnliche Erkenntnis abhängig ist von der Anlage unseres Gemüts, also ein subjektives Element in sich birgt, während die intellektualen Vorstellungen nur auf das Objekt gehen, wie es unabhängig von unserer Sinnlichkeit sich ausnimmt, ist der Erkenntnischarakter beider Arten von Vorstellungen ein verschiedener. Die sinnliche Erkenntnis stellt die Dinge vor, wie sie uns erscheinen, die intelligible, wie sie sind. Die beiden formgebenden Faktoren der Sinnlichkeit bewirken einerseits, dass alles sinnlich Gegebene in diesen Formen geordnet erscheinen muss und deshalb, soweit es sich diesen Formen unterordnet, d. h. soweit es erscheint, a priori erkannt werden kann. Andererseits kann aber nur unter diesen beiden Formen der Sinnlichkeit etwas erscheinen, so zwar, dass diese gewissermassen als ein Hemmnis für die wahre Einsicht in die Natur der Dinge gelten müssen. Alles sinnlich Erfahrungsmässige ist also loszulösen von der trügerischen Hoffnung, dass dadurch Dinge an sich erkannt würden, und man muss sich dabei stets bewusst bleiben, dass diese Formation alles

[1]) K. W. II, S. 392 (§ 3 der Dissertation).

[2]) Vgl. zu dieser für die spätere „Kritik der reinen Vernunft" grundlegenden Entwicklung der sinnlichen Erkenntnis die wichtigen §§ 4 und 13 der Dissertation nebst den §§ 14 und 15 über den Charakter von Zeit und Raum.

[3]) K. W. II, S. 392 (§ 3).

Seiende als Erscheinung in anderen Verhältnissen darstellt, als es in Wirklichkeit beschaffen sein mag, eben wie es der mathematische Begriff des Raumes und der Zeit verlangt.

Wenn nun aber auch alles Sinnfällige nur auf Erscheinungen beschränkt ist, so ist es doch wenigstens dem anderen Stamme der menschlichen Erkenntnis, dem Intellekt, vergönnt, eine gewisse Einsicht in diese wahren Verhältnisse der Dinge zu erlangen. Sein Gebrauch geht weit über die Schranken der Sinnlichkeit hinaus. Er bezieht sich nicht nur auf die Dinge, wie sie sinnlich erscheinen, sondern stellt sie unmittelbar vor, wie sie sind.

Der Verstand entwickelt unabhängig von der Erfahrung, d. h. gänzlich aus sich selbst, ein System von Begriffen, die, weil sie bei Gelegenheit der Erfahrung eine Rolle spielen, wie wir gleich sehen werden, durch Aufmerken auf seine Tätigkeiten sich feststellen lassen: Möglichkeit, Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w. mit ihren Gegenteilen und Korrelaten [1]). Mit diesen macht er einen doppelten Gebrauch [2]), einmal einen logischen, indem er die räumlich-zeitlich geordneten Erscheinungen nach dem Grade ihrer Allgemeinheit in ein begriffliches System ordnet, aus der apparentia also erst experientia macht; anderseits einen realen. In seiner von allen Datis der Sinnlichkeit abstrahierenden reinen Anwendung stellt er kraft dieser reinen, mit keiner Erfahrung vermischten und auch aus keiner Erfahrung herleitbaren Begriffe die Prinzipien alles Seins und Werdens, wie es an sich vor sich geht, vor, ungehemmt durch Schranken der Sinnlichkeit. Denn die Existenzform der Dinge an sich, das commercium substantiarum mundum constituentium, ist nun adäquat dem von dem sinnlichen Erscheinungskomplex gereinigten Begriffssystem [3]). Letzteres

---

[1]) „Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri . . . (attendendo ad eius actiones occasione experientiae)“ . . . (S. 395 § 8 d. Diss.)

[2]) A. a. O. S. 393 (§ 5)

[3]) Zwar entwickelt Kant nicht klar, wie er dies Erfassen der Dinge an sich durch ein von aller sinnlichen Erfahrung gereinigtes Begriffssystem begründet finden will, da ihm, wie wir bald sehen werden, schon durch die Scheidung einer intelligiblen Welt von der sensiblen diese Schwierigkeit eo ipso gelöst zu sein schien; aber dass er eine Erkenntnis der Dinge an sich auf diesem Wege für möglich hielt, geht aus den Stellen: „patet . . . intellectualia (scil. esse rerum repraesentationes) sicuti sunt“ (S. 392 § 4) und „intellectus sive superioris animi facultatis . . . usu reali dantur conceptus ipsi vel rerum vel respectuum“ (S. 393 § 5) deutlich hervor.

kann also als die unmittelbare Vorstellung vom mundus intelligibilis gelten.

Der Vorstand erfasst also die Dinge an sich gewissermassen durch eine Art von Intuition[1]), daher die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Verstandeserkenntnisse und ihre höhere objektive Geltung als die sinnlicher Erscheinungen, welche nicht entstehen könnte, wenn die Dinge unser Gemüt affizierten. Unsere intellektuellen Vorstellungen sind also nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand, Wenn wir nach Kants Begründung für dieses unmittelbare Aufeinanderpassen unserer Vorstellungen und der Dinge an sich forschen, so begegnet uns zu unserm grössten Erstaunen wieder die alte, traditionelle Auffassung des Dogmatismus. Sie passen sub specie Dei aufeinander, wie man mit einem spinozistischen Terminus diese Anschauungsweise präcisieren könnte. Als Ideal schwebt nämlich dem Verstande bei dieser reinen Begriffsentwicklung die „Perfectio Noumenon[2])“ vor, worin alle Realitäten begründet sein müssen. Diese ist in praktischer Bedeutung der oberste und höchste Begriff, den der Intellekt vorstellt, in theoretischer bezeichnet sie den Urgrund alles Seins und Entstehens, also Gott, und so ergibt sich auf Grund der reinen Verstandestätigkeit das Dasein Gottes direkt durch die Entwicklung der Aktionsbegriffe des Verstandes als „exemplar aliquod,“ in das die „principia generalia intellectus puri . . . exeunt[3])“, wie Kant sich vorsichtigerweise ganz unbestimmt ausdrückt.

Dass dies der althergebrachte Gottesbegriff ist, demgemäss Gott einerseits der Urgrund alles Seins und anderseits alles Denkens ist, liegt klar auf der Hand. Dass diese Auffassung hier wieder in ihrer ganzen dogmatischen Tragweite sich breit macht, ist leicht erklärlich. Nachdem durch die Unterscheidung des mundus sensibilis und des mundus intelligibilis die Schwierigkeiten aufgehoben waren, die dieser Auffassung von seiten der sinnlichen Erfahrungswelt bereitet wurden, konnte nunmehr das von den sinnlichen Faktoren gereinigte begriffliche Denken ungehindert die alte Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt wieder aufnehmen und mit Zugrundelegung derselben eine reale Erkenntniss der

---

[1]) Kant selbst möchte sie sectio II § 10 (A. a. O. S. 396) lieber „cognitio symbolica“ genannt wissen, da er Intuition nur Gott zuschreibt.

[2]) i. e. omnium aliorum quoad realitates mensura communis (A. a. O. S. 396 § 9)

[3]) A. a. O. S. 395 (§ 9).

Dinge an sich durch reine Vernunft für möglich halten. Das Verhältnis der Welt zu Gott wird deshalb ein „commercium substantiarum generaliter stabilitum“ genannt, also ein influxus physicus mit Gott als Fundament desselben [1]).

So war vor der Hand die Antinomie gelöst. Die Thesis findet ihre Bestätigung in der reinen Vernunfterkenntnis. Dort wird eine Ursache, unbegrenzte Teilbarkeit der letzten Teile, Freiheit der Seele gefordert und auch begründet. Die Antithesis ist dagegen ebenfalls berechtigt durch die Formen der Sinnlichkeit, soweit die Welt der Dinge in die Erscheinung tritt. Hier muss von einer ersten Ursache abgesehen werden, und es würde eine solche nur Verwirrung schaffen. Das Dasein Gottes ist also in der Dissertation unmittelbarer Gegenstand des reinen Verstandes und zwar die höchste Realität, von der die übrigen durch Selbstbeschränkung abgeleitet gedacht werden müssen.

Wie konnte Kant sich bei diesem offenbaren Rückfalle in die dogmatische Denkweise beruhigen? nicht die Erkenntnis der Dinge an sich durch die reine Verstandestätigkeit, sondern die Loslösung der Sinnlichkeit von den Bedingungen der Verstandesprinzipien, das war für Kant die wichtigste Entdeckung in dieser Abhandlung. Nicht die Begründung des Daseins Gottes durch eine neue Erkenntnismethode, sondern die Erkenntnis der sinnlichen Welt ohne Zuhilfenahme eines ersten Seinsprincips nach immanenter Notwendigkeit war ihm das Wertvollste in dieser Zeit. Desshalb prüfte Kant hier garnicht die Berechtigung dieser dogmatischen Gottesauffassung im Rahmen der intelligiblen Welt, sondern hielt diese vielleicht schon deshalb für richtig, weil sich so die Lostrennung der Sinnlichkeit von der reinen Verstandeswelt am leichtesten verstehen liess, indem das Uebersinnliche mit dem Gottesbegriff an der Spitze dem Verstande, das Sinnliche in den Formen von Raum und Zeit dagegen dem sinnlichen Anschauungsvermögen des Menschen zugeschrieben wird.

Dass die hier vertretene Gottesauffassung eng mit dem Pantheismus Spinozas verwandt ist, soll garnicht geleugnet werden. Es ist offenbar bei Kant jetzt eine vorübergehende Schwenkung von der bisherigen theistischen Gottesvorstellung zur pantheistischen eingetreten, allerdings, das muss hinzugefügt werden, nicht mit Bewusstsein und aus Absicht[2]).

---

[1]) A. a. O., S. 409. § 22 der Diss.

[2]) Vgl. dazu Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Kantstudien, Ergänzungsheft 1 1906 S. 5. u. 96. „.... so

In jedem System das irgendwie die Erkenntnis von Dingen an sich durch Vernunft begründet, muss notwendig der der Vernunfteinheit entsprechende Seinsbegriff pantheistisch entwickelt werden, ob diese Auffassung nun deutlich unterlegt wird oder nicht. Kant drückt sich auch deshalb sehr vorsichtig in dieser Frage aus. Er sagt, alle Principien des reinen Verstandes exeunt in exemplar aliquod, das sich mit unserer Gottesvorstellung deckt. Wie das Enthaltensein alles Seins in Gott und die Ableitung desselben nach den Grundsätzen des reinen Verstandes unmittelbar zu denken sei, das entwickelt er garnicht weiter. Er scheint auch, wie schon erwähnt, eine bloss symbolische Erkenntnismöglichkeit alles Seins an sich im Auge gehabt zu haben. Doch dies geht über den Rahmen dieser Abhandlung hinaus.

So ergibt sich als Resumé für die Frage nach dem Dasein Gottes in der Dissertation: Am Schlusse der 60er Jahre stand fest, dass die Verstandestätigkeit anderen Prinzipien folgt als sie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen wirken und zu Tage treten. Da demnach in der sinnlichen Welt zur Erreichung einer Präformation der Dinge und Begriffe mit Hilfe des Gottesbegriffs nichts auszurichten ist, muss einerseits die Einsicht in den mundus sensibilis als auf eigenen Principien der menschlichen Gemütstätigkeit basierend anerkannt werden, anderseits die Gotteserkenntnis den Grundsätzen des reinen Verstandes zugänglich sein als unmittelbar gegeben in dem Zusammenhange (commercium) seiner ursprünglichen Begriffe, d. h. den Begriffen von seiner eigenen Tätigkeit.

---

scheint mir der theistische Charakter der Kantischen Lehre schwerlich anfechtbar. Vielleicht dass sich besonders in dem Jahrzehnt, das der Kritik d. r. V. voranging, Denkmotive bei ihm geltend machen, die zum Pantheismus hinzuführen scheinen, der Grundzug seiner Lehre bleibt ein christlicher".

II.

Die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen in der kritischen Periode.

1. Das Gottesdasein in der Kritik der reinen Vernunft.

a. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft.

Mit der Dissertation schien vor der Hand eine einleuchtende, in sich selbst zusammenstimmende Erkenntnistheorie gegeben. Doch nicht lange, und Kant entdeckt schon an diesem specimen scientiae metaphysicae propaedenticae[1]) eine Unterlassungssünde, deren Ausmerzung einen bedeutenden Umschwung in die intellektuelle Erkenntnisweise hineinbringen sollte. Er legt sich nämlich in dem bekannten Briefe an M. Herz vom 21. Febr. 1772 die Frage vor: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“[2]). Bei den sinnlichen Begriffen, entwickelt er weiter, lässt sich diese Beziehung auf den Gegenstand sehr leicht erklären; da ist die Receptivität oder „Passion“ unserer Sinnlichkeit das Band, das die Einstimmigkeit mit den Gegenständen herstellt. Auch die Beziehung der intellektualen Begriffe zwischen einem intellectus archetypus und den Gegenständen wäre erklärlich, weil dieser durch seine Vorstellungen die Gegenstände hervorbringt. Aber wie es geschehe, dass die Vorstellungen unseres menschlichen Verstandes sich auf Gegenstände beziehen, das ist noch zu untersuchen. Denn unsere Vorstellungen bringen doch nicht die Gegenstände hervor, noch werden sie von

[1]) K. W. Bd. II S. 395 (Diss. § 8).
[2]) K. W. Bd. X S. 124.

den Gegenständen hervorgebracht (in sensu reali!). „Wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht hervorgebracht werden?“ [1]). „Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellektualvorstellungen bloss negativ auszudrücken: dass sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise afficiert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen“ [2]). Wir erinnern uns jedoch, dass er eine Art Begründung für diese Zuständigkeit versucht hatte in dogmatischer Weise durch den Begriff der Perfectio Noumenon, i. e. sub specie Dei. Aber in dem genannten Briefe wird der Deus ex machina zu diesem Zwecke als „das Ungereimteste, was man nur wählen kann“, bezeichnet, weil man 1. damit einen Cirkel in der Schlussreihe begehe, indem man zunächst das Erkenntnisproblem mit Hilfe des Gottesbegriffs zu lösen versucht und dann wieder erst auf dem so ermöglichten Erkenntniswege die Realität Gottes zu beweisen unternimmt, und 2. dadurch „dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub leistet“ [3]).

Die einzige Lösung dieser Schwierigkeit kann nur die sein, dass unser Verstand genau so wie die Sinnlichkeit es nicht mit den Dingen zu tun hat, wie sie an sich sind [4]), sondern mit den Dingen, wie sie uns erscheinen. Wenn unsere Vorstellungen nur die Dinge betreffen, wie sie uns erscheinen, ist einzig und allein die Beziehung derselben auf Gegenstände erklärlich.

Die Gegenstände, die unser Verstand erkennt, richten sich in gewisser Hinsicht nach den Gesetzen unseres Verstandes, und soweit sie sich nach diesen richten, erkennen wir sie [5]). Wir müssen berücksichtigen, dass die Erfahrung von Gegenständen erst durch die in unserem Gemüt bereitliegenden Kategorien möglich wird und dass wir infolgedessen von keinen anderen Gegenständen reden können als von denen, die sich nach unseren reinen Verstandesbegriffen richten.

---

[1]) K. W. Bd. X S. 125.
[2]) K. W. Bd. X S. 125.
[3]) K. W. Bd. X S. 126.
[4]) Wie noch die Inauguraldissertation wollte.
[5]) „Kritik der reinen Vernunft“ (Reclam) S. 109 f.

In diesen Sätzen liegen zwei Momente, die sich gegenseitig stützen: 1. Erfahrung ist erst mit Hilfe der reinen Verstandesbegriffe möglich. Dazu gehört als Erklärung, dass unter einem „Gegenstande der Erfahrung" dasjenige anzusehen ist, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien" [1]; ferner dass „die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen" [1]), dass also die Kategorien, die „der Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung erst Einheit geben" [2]), „nichts anderes sind als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung" [3]), weil „alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, er dennoch zu keinem anderen Behuf hat als lediglich zum Erfahrungsgebrauch" [4]), und dass schliesslich das Objekt aller möglichen Erfahrung, die Natur, „in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit" von unserem Verstande abhängig ist [5]).

2. Wir haben es bei unserer Erkenntnis nur mit Gegenständen, die in uns sind, mit „Erscheinungen", zu tun. Dieser Satz bildet die notwendige Ergänzung zu der Auflösung der Grundfrage der gesamten Vernunftkritik: Erkenntnis durch reine Vernunft von Gegenständen ist nur möglich dadurch, dass sich die Gegenstände nach unseren reinen Verstandesbegriffen richten, insofern diese erst die Bedingung zu einer möglichen Erfahrung sind. Er ist für das Schicksal des Gottesproblems der entscheidende Punkt.

Auf seine Konsequenzen muss daher etwas ausführlicher eingegangen werden. Zwar wird dadurch, dass Erfahrung erst durch unsere reinen Verstandesbegriffe möglich wird, die objektive Gültigkeit der von unserem Verstande produzierten Begriffe gewährleistet, aber gleichzeitig wird dadurch das Bereich der gesamten objektiven Gültigkeit auf den „empirischen Gebrauch" der Kategorien eingeschränkt. Nichts ist ohne Voraussetzung der reinen Verstandesbegriffe als Objekt der Erfahrung möglich, „weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung ge-

[1]) A. a. O. S. 119.
[2]) A. a. O. S. 95.
[3]) A. a. O. S. 124.
[4]) A. a. O. S. 222.
[5]) A. a. O. S. 126.

dacht werden kann“[1]). Diese objektive Erfahrung ist nur deshalb möglich, weil wir nicht die Dinge an sich erfahren, sondern nur so, wie sie uns erscheinen und soweit sie uns erscheinen. Völlig a priori kann kein objektiv gültiger Begriff erzeugt werden, denn er würde dann jeden Inhalts entbehren, er würde also ein Begriff sein, durch den nichts gedacht würde[2]). Da also „Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend eine Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können, da ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modifikation unserer Sinnlichkeit ist, wird niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschliessen: ob die reinen Verstandesbegriffe von bloss empirischem oder auch von transscendentalem Gebrauche seien, d. i. ob sie lediglich als Bedingungen einer möglichen Erfahrung sich a priori auf Erscheinungen beziehen oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können“[3]).

Der transscendentale Gebrauch unserer Begriffe auf „Dinge überhaupt und an sich selbst“ ist uns also versagt, weil wir keine intellektuelle, sondern nur eine sinnliche Anschauung haben und unser Verstand bloss ein „Vermögen der Verknüpfung gegebener Anschauung in einer Erfahrung“[4]) ist. Unser Erkennen ist an das Gegebene und daran, wie uns dies gegeben ist, nämlich als Erscheinung durch Modifikationen unserer Sinnlichkeit, gebunden.

„Wenn wir aber durch diese kritische Untersuchung nicht mehr lernen würden, als was wir im bloss empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert“[5]). Das Wertvollste aber an dieser Untersuchung ist dass damit eine genaue Unterscheidung gewonnen ist zwischen dem, was Erkenntnis werden kann, und dem, was notwendig jenseits des Er-

---

[1]) A. a. O. S. 110.
[2]) A. a. O. S. 112.
[3]) A. a. O. S. 143.
[4]) Prolegomena S. 98.
[5]) Kr. d. r. V. S. 222.

fahrungsbereiches bleiben muss, dass also eine in ihren Grenzen sichere, unantastbare Erkenntnis von angemassten Subreptionen gereinigt werden kann. Objektive Erkenntnis in dem nunmehr feststehenden Sinne kann demnach nicht erlangt werden von den Dingen an sich, sowie von den Ideen der reinen Vernunft. Wir haben es bei unserer Erkenntnis nur mit Erscheinungen zu tun.

Diese beiden Restriktionen sind die bedeutungsvollsten Konsequenzen der Lehre, dass unsere sinnlichen Anschauungsformen und reinen Verstandesbegriffe nur im empirischen Gebrauche Realität begründend sind, wogegen sie im transscendentalen ein „leeres Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen“[1]) bedeuten würden. In diesem Sinne verdient der Kantische Ausspruch: „Dass der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht“[2]), an die Spitze unserer näheren Ausführungen über diese beiden Restriktionen gestellt zu werden.

Wenn auch infolge der Apriorität unserer Sinnes- und Verstandesformen allen Gegenständen unserer Erkenntnis nur der Wert von Erscheinungen (Phaenomena) zuerkannt werden kann, indem unsere besondere Art, sie anzuschauen, dabei in Betracht gezogen werden muss, so machen wir uns doch noch notwendigerweise Gedanken darüber, wie diese Gegenstände abgesehen von unserer Anschauungsweise an sich beschaffen sein mögen und ob überhaupt diese Gedankendinge (Noumena) für uns einige Bedeutung haben.

Da die Kategorien sich nicht unmittelbar auf die Sinnlichkeit gründen, so scheinen sie „eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung“ zuzulassen[3]). Und tatsächlich „erstrecken sich die Kategorien insofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen“[4]). Aber dadurch wird das Bereich erkennbarer Gegenstände um nichts erweitert, denn dazu müsste man annehmen, dass noch „eine andere als sinnliche Art der Anschauung [etwa eine intellektuale]

---

[1]) A. a. O. S. 224.
[2]) A. a. O. S. 223.
[3]) A. a. O. S. 684 (Supplement IV).
[4]) A. a. O. S. 234.

als möglich vorausgesetzt werden könne, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind“ [1]). Denken können wir allerdings solche Dinge an sich, aber nie erkennen. Wenn wir sie als „Objekte einer nichtsinnlichen Anschauung“ denken, so fassen wir sie als Gegenstände einer möglichen intellektualen Anschauungsart auf, deren wir zwar nicht fähig sind, die aber auch nichts Widersprechendes an sich hat [2]). Das ist die positive Bedeutung des Noumenon.

Eine gewisse Bedeutung für unsere Erkenntnis hat aber das Noumenon im negativen Verstande, d. h. als ein Ding, „welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“, nämlich als Grenzbegriff unserer objektiven Erkenntnis [3]). „Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden können“ [4]).

Damit ist ein wesentlicher Teil des dogmatischen Rationalismus, die rationale Ontologie, „welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben“ [5]) in ihre Grenzen gewiesen. Eine ähnliche Beschränkung erfährt die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie in dem 3. Abschnitt der Vernunftkritik, der transscendentalen Dialektik.

Auch hier haben wir es mit dem „Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes zu tun“ [6]). Denn die 3 Vernunftideen Seele, Welt, Gott führen den unvermeidlichen Schein mit sich, dass ihnen objektive Realität zukomme in derselben Weise, wie jedem Erfahrungsdinge, dass also

---

[1]) A. a. O. S. 235.
[2]) A. a. O. S. 685.
[3]) A. a. O. S. 235.
[4]) A. a. O. S. 257.
[5]) A. a. O. S. 229.
[6]) A. a. O. S. 262.

durch diese 3 Dinge unsere Erkenntnis über die Erfahrung hinaus erweitert werden könne. Wir werden daher im folgenden zunächst die wahre Bedeutung dieser 3 Vernunftideen für unsere Erkenntnis feststellen, sodann die notwendige Entstehung des transscendentalen Scheins, den sie mit sich führen, erklären und schliesslich die Trugschlüsse aufdecken, welche entstehen, wenn dieser Schein für Wahrheit genommen wird, und zwar letzteres nur mit Rücksicht auf das uns interessierende Gottesproblem.

Zunächst, welche Rolle spielt unsere Vernunft im Erkenntnisprozesse? Mit dem Vollzug von Urteilen hat unser Erkenntnisvermögen noch nicht sein ganzes Geschäft erledigt. Dadurch entsteht eine Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen, innerhalb deren die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche[1]) durch Schlüsse das Besondere unter das Allgemeine subsumiert, welch letzteres als eine Regel, die nicht nur für den betreffenden Einzelfall, sondern „auch für andere Gegenstände der Erkenntnis gilt", ein „Prinzip oder allgemeine Bedingung" zu nennen ist. Darnach sucht die Vernunft durch ihr Schlussverfahren „die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken"[2]). Wie der Verstand das Vermögen der Regeln genannt werden konnte, so ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien zu nennen[3]). Und so viele Arten des Verhältnisses der Erkenntnis im Verstande es gibt, nämlich kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile, so vielerlei wird auch das Schlussverfahren der Vernunft sein, denn „das Verhältnis, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus"[4]).

In diesem ihrem logischen Gebrauche schreibt aber die Vernunft den Objekten kein Gesetz vor und „enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen"[5]), sondern leitet nur den Verstand an, möglichst haushälterisch seine Erkenntnisse in ein vernünftiges System zu ordnen, „ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die

---

[1]) A. a. O. S. 267/8.
[2]) A. a. O. S. 268.
[3]) A. a. O. S. 265.
[4]) A. a. O. S. 268.
[5]) A. a. O. S. 269.

der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern und jener Maxime zugleich objektive Gültigkeit zu geben, berechtigt wäre“[1]).

Aber in ihrem reinen Gebrauche enthält die Vernunft auch synthetische Grundsätze, „dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht“[2]). Sie fasst nämlich, ausgehend von der durchgängigen Bedingtheit aller Verstandeserkenntnisse, alle Einzelerkenntnisse auf als wurzelnd in einem gegebenen Unbedingten, einer abgeschlossenen Totalität der Bedingungen[3]). So betrachtet sie 1) die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts unter der Idee der Seele, 2) die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung unter der Idee der Welt, und 3) die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt unter der Idee Gottes[4]). Wenn nun die Vernunftideen das Unbedingte enthalten, so drücken sie etwas aus, was alles Erfahrbare in sich fasst, selbst aber nie Gegenstand einer Erfahrung sein kann und jenseits der Grenzen derselben liegt, also transscendent genannt werden muss. Diese Ideen sind also „notwendige Vernunftbegriffe, denen kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“[5]).

Es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den Vernunftideen; jene finden stets in der Erfahrung ihre Bestätigung, da sie ja erst Erfahrung möglich machen, „Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren lehren“[6]), diese dagegen lassen sich durch Erfahrung nie bestätigen, aber auch nie widerlegen. Dass sich Kant selbst diese Unterscheidung zu grossem Verdienst anrechnet[7]), weil er dadurch die Verfehltheit aller dogmatischen Spekulationen über die Wirklichkeit der transscendenten Dinge aufdeckte, ist wohl gerechtfertigt. Denn er hat gezeigt, dass man sich bei der Untersuchung der Vernunftideen „in einem ganz anderen Felde befindet als dem des Verstandes“ und dass man daher Verstandes- und Vernunftbegriffe nicht „in einem Striche, gleich als ob sie von einerlei Art wären, hernennen“ dürfe[8]), wie es in allen vorkritischen Systemen so gehalten wurde.

---

[1]) A. a. O. S. 269.
[2]) A. a. O. S. 269.
[3]) A. a. O. S. 280.
[4]) A. a. O. S. 288.
[5]) A. a. O. S. 283.
[6]) A. a. O. S. 274.
[7]) Prolegomena S. 112.
[8]) Prolegomena S. 112.

Die wahre Bedeutung der Vernunft für unsere Erkenntnis besteht also darin, dass sie dem Verstande durch den Begriff des Unbedingten die „Richtung auf eine gewisse Einheit vorschreibt", ihn lehrt 1) alle inneren Vorgänge so zu betrachten, als ob sie in einer absoluten Allheit derselben, der Seele, bedingt wären, 2) alle äusseren Erscheinungen, als ob sie Glieder einer absoluten, d. h. unbedingten Totalität derselben, der Welt, wären, und 3) alle Gegenstände des Denkens überhaupt, als ob sie systematisch inbezug auf ihre Gemeinschaft von einem absolut höchsten Wesen abhingen[1]). Wenn auch festgehalten werden muss, dass die absolute Totalität der Bedingungen kein in der Erfahrung brauchbarer Begriff ist, weil Erfahrung jederzeit bedingt ist, so bringt doch die Vernunft in gewissem Sinne den Begriff von der Totalität der Bedingungen in die Erfahrung hinein; sie leitet nämlich durch ihre Ideen den Verstand an, bei keiner Bedingung in dem Regressus in der Reihe der Bedingungen als der unbedingt letzten stehen zu bleiben, also „keine empirische Grenze für absolute Grenze zu halten"[2]). Sie stellt ihm also durch ihre Ideen eine bestimmte Aufgabe vor: aufgegeben ist dem Verstande ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen bis zum Unbedingten, aber nicht gegeben als fertiges Objekt einer abgeschlossenen Totalität von Bedingungen, weil diese nicht Erfahrungsgegenstand sein kann[3]). Die Vernunft „fordert Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung"[4]). Um sich die Prinzipien dieser Vollständigkeit „bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche als die Erkenntnis eines Objekts, dessen Erkenntnis in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Objekt aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen"[5]). Waren die Kategorien konstitutive Prinzipien, durch die die Erscheinungen erst zu einer systematisch verfassten Erfahrung wurden, so müssen die Vernunftideen regulative Prinzipien genannt werden. Denn sie geben dem Verstande nur eine Regel, „wie der empirische Regressus anzustellen sei"[6]), verschaffen ihm aber dadurch

[1]) Krit. d. r. V. S. 522.
[2]) A. a. O. S. 413.
[3]) A. a. O. S. 406.
[4]) Prolegomena S. 115/6.
[5]) Prolegomena S. 115/6.
[6]) Krit. d. r. V. S. 414.

kein neues Erkenntnisobjekt. Solange sich unsere Vernunft diese Bestimmung ihrer Ideen vor Augen hält, macht sie den einzig rechtmässigen Gebrauch von ihnen.

Nun entsteht aber unwillkürlich, ohne dass wir es vermeiden können, der Schein, dass die unbedingte Totalität, die die Vernunftideen dem Verstande in dem Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgeben, eine objektiv wirkliche und mit den formalen Bedingungen des Verstandes zu erkennen sei. Wir bemerkten schon oben [1]), dass „in der Tat den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen bleibt“ [2]). Weil die Kategorien, als nicht aus der Sinnlichkeit entsprossen, eine erweiterte Anwendung zu gestatten scheinen, ist es unvermeidlich, dass, da nun einmal die Vernunft sich nicht zufrieden geben will mit dem jederzeit nur bedingten Erfahrungsgebrauch der Verstandesregeln, der Verstand von seinem scheinbaren Recht, über die Erfahrung hinauszuschweifen, Gebrauch macht. Er ignoriert dann völlig, dass für ihn nur sinnlich Anschauliches Gegenstand des Erkennens sein kann, während die Anwendung seiner reinen Begriffe über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus vollkommen ohne Bedeutung, eine leere Sophistikation ist, weil ihr dann der Gegenstand in der Anschauung nicht hinzugefügt werden kann [3]). Es ist also zwar eine Anwendung der reinen Verstandesbegriffe jenseits der Grenzen der Erfahrung möglich, aber, worauf hier allein alles ankommt, sie hat keine Bedeutung: unser Verstand versteht dadurch nichts Neues.

So entsteht notwendig und unabweislich der Schein, dass die Vernunftideen auch Gegenstände für unseren Verstand seien, ein Schein, der in der Anlage der menschlichen Vernunft begründet ist und von dem sich „selbst der Weiseste unter allen Menschen nicht losmachen kann [4])“. Nur das kann die „wissenschaftliche Belehrung“ erreichen, dass aus diesem Schein keine Irrtümer erwachsen. Solche entstehen, wenn ausser acht gelassen wird, dass die Anwendung der Verstandesgesetze ausserhalb des Reiches der Erscheinungen für uns bedeutungslos ist, wenn also dem überschwenglichen Gebrauch der Kategorien die Bedeutung realer Erkenntnisse zu geben

---

[1]) vgl. S. 90 dieser Abhandlung.
[2]) Krit. d. r. V. S. 148.
[3]) A. a. O. S. 291 f. Proleg. S. 116 f.
[4]) A. a. O., S. 292.

versucht wird, wie es den 3 Vernunftideen entsprechend in den Scheinwissenschaften der rationellen Psychologie, Kosmologie und Theologie geschieht.

Kant zeigt nun in ausführlicher Weise, wie bei diesem dialektischen Verfahren in der rationalen Seelenlehre vier den Kategorienarten entsprechende Paralogismen entstehen, in der rationalen Weltlehre ebensoviele Antinomien, d. h. einander kontradiktorisch entgegenstehende Lehrsätze, die beide denselben Rechtsanspruch mit sich führen, und in der rationalen Gotteslehre die (wenn wir Kants Systematik genau durchführen wollten, so müssten wir sagen:) vier Wege, das Dasein eines Wesens aller Wesen, des Ideals der reinen Vernunft, zu beweisen, die wir schon in dem „Beweisgrunde" aufgezählt sahen. Kant spricht jedoch, wie wir sogleich näher sehen werden, hier nur von drei solchen Argumenten und zwar von den 3 hauptsächlich von seinen rationalistischen Vorgängern ausgebildeten Beweismethoden, der ontologischen, kosmologischen und physiko-theologischen oder teleologischen.

b. Die Bewertung des Gottesdaseins in der Kritik der rationalen Kosmologie.

Wir haben jetzt das ganze Rüstzeug der Kritik d. r. V. kurz überblickt, so dass wir nun zu unserem Thema zurückkehren und die Stellungnahme Kants zu den Gottesbeweisen in dieser seiner Hauptschrift an den bereits dargelegten Entwicklungsgang Kants in dieser Frage anreihen können.

Wir hatten — um den Zusammenhang mit dem Früheren wiederherzustellen — inbetreff des Gottesproblems in der Inauguraldissertation eine nach dem empiristisch-skeptischen Resultat der Schriftengruppe von 1762/3 ganz unerwartete Rückkehr zu der dogmatischen Gottesauffassung und Beweismethode konstatiert[1]).

Bald darauf erkannte Kant, wie aus seinem öfter erwähnten Briefe an M. Herz hervorgeht[2]), dass er etwas Wichtiges bei der Behandlung der intellektuellen Vorstellungen ausser acht gelassen habe, nämlich die Begründung, mit welchem Rechte sich unsere Vorstellungen auf Gegenstände im transscendentalen Sinne beziehen. Dabei bekennt er schon offen, dass, wenn der Gottesbegriff zum Beweise herangezogen werde, damit nichts als bewiesen gelten könne.

---

[1]) Wie dieselbe im Verlaufe des Kantischen Entwicklungsganges sich rechtfertigt, wurde oben S. 44/5 bereits ausgeführt.

[2]) Siehe oben S. 86.

Die Krit. d. r. V. löste dann, wie wir gesehen haben[1]), in der Analytik diese Frage dadurch, dass sie die Gegenstände, mit denen es unser Verstand zu tun hat, als nach den formalen Bedingungen unseres Verstandes sich richtende Bewusstseinseinheiten charakterisierte und infolgedessen die notwendige Restriktion der Erkenntnis der Dinge auf eine solche der blossen Erscheinungen aussprach, die Dinge an sich aber nur als für unsern Verstand problematisch bleibende Gedankenwesen gelten liess. Daraus resultierte die für das Gottesproblem so wichtige Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena, wonach es ein grober Irrtum ist, Verstandes-und Vernunftbegriffe als einerlei anzusehen und den Sätzen der reinen Vernuft ohne weiteres den Wert von Erfahrungserkenntnissen zuzuschreiben. Sache der Dialektik wird es nun seien, die Unmöglichkeit der Anwendung der Kategorien ausserhalb des Feldes des Verstandes oder des Reiches der Erscheinungen im einzelnen aufzuzeigen, also, worauf es uns hier allein ankommt, den Nachweis zu liefern, dass alle verschiedenen Methoden, das Dasein eines höchsten, allerrealsten Wesens mit unserm menschlichen Verstande zu konstatieren, zu nichts führen können. Und zwar wird das Dasein Gottes ebensowohl im Rahmen der Untersuchung über die kosmologischen Ideen kritisch abgehandelt werden müssen, wo es als schlechthin notwendiges Wesen die Ursache der Welt sein soll, als auch speziell im Rahmen der theologischen Idee vom allumfassenden, allerrealsten Wesen.

Doch soll wohlgemerkt damit von dem Gottesdasein nicht behauptet werden, dass man es überhaupt nicht zugeben dürfe, dass es, weil wir mit unserm spekulativen Verstande nichts von ihm bestimmen können, gänzlich zu leugnen sei. Nur das soll erwiesen werden, dass wir nicht von unseren Gottesbeweisen behaupten können, dadurch ein Objekt unserer gegenständlichen Verstandeserkenntnis erreicht zu haben[2]).

Es könnte ja, wenn es auch von der theoretischen Seite der Vernunft unmöglich ist, von einer anderen Seite, nämlich der

---

[1]) Siehe oben S. 87.

[2]) „Dergleichen transscendente Ideen haben einen bloss intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transscendentales Objekt, von dem man übrigens nichts weiss, zuzulassen, es allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidenden und inneren Prädikate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit, noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen auf unserer Seite haben und welches daher ein blosses Gedankending ist". (Krit. d. r. V. S. 450).

praktischen [1]), ein auschlaggebendes Moment in die Wagschale fallen dafür, dass das Gottesdasein nicht bloss ein widerspruchsloser, intelligibler Gegenstand, sondern sogar notwendig sei.

Die rationale Kosmologie bemüht sich in ihrem unkritischen Verfahren, die Frage nach dem Zusammenhange aller Gegenstände des äusseren Sinnes in dem absoluten Ganzen der Welt zu lösen. Dabei gerät sie in das Dilemma, dass jeder ihrer Thesen eine ebenso begründet erscheinende Antithese entgegengesetzt werden kann, z. B. „Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist", welcher These die Antithese gegenübersteht: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache [2])". Es entsteht somit ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, der auf den ersten Blick unauflöslich scheint und stutzig machen kann. Und in der Tat hat auch Kant selbst, wie wir bereits sehen, durch das Antinomienproblem hauptsächlich die Anregung zur kritischen Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens und zur Ausbildung des transscendentalen Idealismus erhalten. Denn nur, wenn strikte festgehalten wird, dass die Welt in Raum und Zeit blosse Erscheinung ist, dass also ein Satz, wie er in der Erscheinungswelt gilt, mit einem ihm scheinbar widersprechenden Satze sehr wohl zusammenstimmen kann, wenn dieser letztere nämlich ausserhalb der Erscheinungswelt oder vielmehr in der Welt, wie sie abgesehen von der Erscheinungsart beschaffen sein mag, seine richtige Bedeutung hat, schwindet jener Widerstreit und erhält bei obigem Falle Thesis wie Antithesis ihren richtigen Sinn.

Ehe wir aber diese inbezug auf das Gottesdasein entstehende Antinomie auflösen, müssen wir vorerst mit einigen Worten auf die Auflösung der dritten Antinomie eingehen, weil die Klarstellung der in dieser zum Ausdruck kommenden dialektischen Vernunftsätze grundlegend ist für das Verständnis der Hauptsätze der Kritik der praktischen Vernunft.

Wenn die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich genommen werden und, was von jenen gilt, auf diese übertragen wird und umgekehrt, so beanspruchen die beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze gleiches Recht: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt

[1]) A. a. O. S. 284.
[2]) A. a. O. S. 374 u. 375.

abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig" und: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur" [1]).

Wie kommt nun die Vernunft aus diesem Dilemma heraus? Welcher von beiden Sätzen ist wahr und welcher falsch? Die Antwort lautet: Beide sind wahr. Nur durch ein Missverständnis scheinen sie einander entgegengesetzt. Man braucht sie nur in verschiedener Bedeutung zu nehmen, dann haben beide ihren guten Sinn. In der Reihe der Erscheinungen geschieht alles nach dem Naturgesetze der Kausalität. Hier muss jeder Zustand mit einem anderen verknüpft werden, auf den er „nach einer Regel folgt", sonst entsteht keine „Erfahrung"; einen Zustand, der von selbst anfinge und auf ein Vermögen der Freiheit zurückzuführen wäre, müssen wir hier als ausgeschlossen behaupten. Aber ist denn diese Art von Ursächlichkeit nach Naturnotwendigkeit, wie sie durchgängig von allen Gegenständen unserer Erfahrung ohne irgend eine einzige Ausnahme gilt, nur die einzige, auch von den Dingen an sich, wie sie abgesehen von unserer Erfahrung derselben sich betätigen mögen, geltende Kausalität? Widerspricht es der in der ganzen Reihe der empirischen Begebenheiten durchgängig festzuhaltenden Kausalität nach Naturnotwendigkeit, wenn in der von den Bedingungen der Sinnlichkeit freien intelligiblen Welt, mag diese nun bloss erdichtet sein oder nicht, ein Vermögen, einen Zustand von selbst, also ursprünglich anzufangen, angenommen wird? Ganz und gar nicht, denn es tut dem spekulativen Vernunftgebrauch „nicht den mindesten Abbruch, gesetzt dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, dass unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, so doch, dass die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäss sei" [2]).

Also da Erscheinungen nicht Dinge an sich sind, sondern nur „Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen", so muss ihnen etwas zu Grunde liegen, was nicht in die Erscheinung tritt, ein lediglich intelligibles Substrat [3]), wodurch es aber die Ursache von Erscheinungen,

[1]) A. a. O. S. 368|9.
[2]) A. a. O. S. 436.
[3]) A. a. O. S. 431.

die in die Sinne fallen, sein kann. Diese „Ursächlichkeit", die der Handlung eines Dinges an sich zukommend gedacht werden muss, kann aber selbst unter keinen Zeitbedingungen stehen, da die Zeit nur die Bedingung von Erscheinungen, nicht aber von Dingen an sich und deren Wirken ist. Was aber in seinem Wirken nicht an empirische Bedingungen gebunden ist, das handelt nach Freiheit.

Da aber jedes Subjekt der Sinnenwelt einen zweifachen Charakter hat, einen empirischen, nämlich soweit „seine Handlungen als Erscheinungen durch und mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange stehen," und einen intelligiblen, wodurch „es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinung ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist," muss es in ersterer Beziehung als durchgängig unter den Gesetzen der empirischen Kausalverbindung stehend betrachtet werden, während es in letzterer Beziehung von aller Naturnotwendigkeit unabhängig, als frei handelnd gedacht werden muss[1]).

So ist der Mensch z. B. einerseits eine Erscheinung unter anderen und steht in dieser Beziehung unter dem Gesetz der Natursachen; seine Betätigungen müssen demnach, wenn sie wissenschaftlich erklärt werden sollen, im Zusammenhange mit anderen verursachenden empirischen Erscheinungen stehend aufgezeigt werden. Aber „der Mensch erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er garnicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich teils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser (rein praktischer) Vermögen, ein blos intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben garnicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann[2])." Der Mensch selbst besitzt also in seiner Vernunft ein Vermögen, sich selbst als Glied dieser intelligiblen Welt zu erkennen, in der Kausalität nach Freiheit herrscht.

Demnach sind beide Sätze der 3. Antinomie wohl vereinbar, wenn nur der den scharfen Unterschied verschleiernde terminus medius „Welt" richtig das eine Mal als empirisch-bedingte Erscheinungswelt und das andere Mal als intelligible, von empirischen Bedingungen unabhängige Verstandeswelt aufgefasst wird. Damit soll aber, das ist wohl hervor-

[1]) A. a. O. S. 483/4.
[2]) A. a. O. S. 437 f.

zuheben, nicht die Wirklichkeit der Freiheit der Handlungen der Dinge an sich bewiesen sein; dazu sind wir nun und nimmer tähig, weil wir ja bei diesem „Wirklichkeitsbeweise“ die Erfahrungsgesetze in der intelligiblen Welt geltend machen müssten, was unstatthaft ist; sondern nur ihre Denkbarkeit und Verträglichkeit mit der scheinbar widersprechenden durchgängigen empirischen Kausalität in der sinnlichen Welt sollte klargelegt werden. „Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe und dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war[1]).“

Jetzt ist es ein Leichtes, den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der schon eingangs erwähnten 4. Antinomie zu heben: Denn in der Welt, die wir auf Grund unserer Sinnlichkeit in Raum und Zeit geordnet als Welt der Erscheinungen erkennen, gilt die Antithesis, dass es kein schlechthin notwendiges Wesen als Ursache der Welt geben könne, weil in dieser nur alles zufällige und bedingte Existenz hat. Dagegen erhält von seiten der Vernunft, die sich selbst als Noumenon in eine intelligible Welt mit einer „empirischunbedingten“ Kausalität einreiht, auch die Thesis ihre begründete Bedeutung, dass „von der ganzen Reihe [der empirisch bedingten Ursachen] auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde[2]).“

Diese beiden Sätze ständen nur im Widerpruch zu einander, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären und, was von letzteren als denkbar anerkannt werden muss (wie hier die unbedingt notwendige Existenz), fälschlich im Erscheinungszusammenhange gesucht wird, wo es natürlich in Widerspruch gerät mit den hier geltenden Verstandesgesetzen, die nur in Ansehung unserer besonderen Betrachtungsweise der Dinge und nicht in Ansehung der Dinge unabhängig von derselben gelten können.

---

[1]) A. a. O. S. 445.
[2]) A. a. O. S. 447.

Mit dieser Auflösung der 4. Antinomie soll aber auch wieder in ähnlicher Weise wie bei der 3. nur die Denkbarkeit und Verträglichkeit der Annahme eines unbedingt notwendigen Wesens ausserhalb der Reihe der empirisch bedingten Glieder der Erscheinungswelt mit der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Gegenstände unserer Erfahrung erklärt sein. Aber es ist damit garnichts bewiesen für das Dasein eines solchen transscendenten Wesens. Nur dass dasselbe nicht unmöglich ist und dass es mit der allgemeinen und ausnahmslosen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, nicht streitet, wenn unsre Vernunft sich einen lediglich intelligiblen Grund aller Erscheinungen denkt, der von den Bedingungen der Sinnlichkeit, der Zufälligkeit und der Abhängigkeit, frei ist, sollte gezeigt werden[1]). Vorbehalten bleibt jedoch dabei immer, dass, wenn zwar die spekulative Vernunft in ihrem empirischen Verstandesgebrauch ein unbedingt notwendiges Wesen nicht konstatieren kann, es aber in einer von den sinnlichen Anschauungsformen unabhängigen intelligiblen Welt als widerspruchslos denkbar anerkennen muss, von einer anderen Seite des menschlichen Vernunftgebrauchs wichtige positive Gründe für das bis jetzt immer nur problematische Gottesdasein vielleicht geltend gemacht werden könnten, wodurch zwar kein „Wissen" oder „wissenschaftliche Erkenntnis," aber doch wenigstens „Gewissheit" über jenes transscendente Wesen entstände[2]).

---

[1]) A. a. O., S. 448.

[2]) „Es ist aber hierbei garnicht die Meinung, das unbedingt notwendige Dasein eines Wesens zu beweisen oder auch nur die Möglichkeit einer bloss intelligiblen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nur . . . . das Gesetz des bloss empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken: dass es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide und das Intelligible . . . . nicht für unmöglich erkläre." (S. 448) „Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, dass wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben. Zwar wird sich freilich niemand rühmen können: er wisse, dass ein Gott . . . sei. Nein, die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei u. s. w., sondern ich bin moralisch gewiss u. s. w." (A. a. O. S. 626).

c. Die endgültige Begründung der theoretischen Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes in der Kritik der rationalen Theologie.

Nachdem so das Dialektische in allen Bestrebungen unseres Erkenntnisvermögens, den kosmologischen Ideen entsprechende Gegenstände innerhalb einer möglichen Erfahrung nachzuweisen, aufgezeigt ist, nachdem zuletzt speziell darüber Klarheit geschaffen worden ist, in welcher Beziehung überhaupt nur ein unbedingt notwendiges Wesen angenommen werden kann, nimmt die kritische Untersuchung den höchsten Begriff, den Gottesbegriff, die Spitze des menschlichen Begriffssystems, in Angriff und erreicht damit ihren Abschluss in theoretischer Beziehung. Die kritische Auflösung der kosmologischen Antinomien stellte die rechtmässige Bedeutung der kosmologischen Ideen für die „Vollendung des empirischen Vernunftsgebrauch, der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt[1])", fest. Sie bezog sich damit lediglich auf die immanente Bedeutung unserer Ideen innerhalb des empirischen Gebrauchs unsrer Vernunft und stellte lediglich diese in ihrem ganzen Umfange sicher. Die transscendente Bedeutung derselben, insofern sie sich nämlich gänzlich von dem empirischen Vernunftgebrauche trennen und ihre Gegenstände in einer intelligiblen Welt suchen, sollte dort nur in Einklang gebracht werden mit den scheinbar widerstreitenden Gesetzen der Verstandeswelt. Ueber ihren Gegenstand brauchte dabei nichts entschieden zu werden.

Da aber dabei zu betonen ist, dass wir uns ein unbedingt notwendiges Wesen als endgültigen Abschluss aller Zufälligkeit denken müssen, das von den beschränkenden Bedingungen der Sinnenwelt unabhängig in einer intelligiblen, im Verhältnis zu unserer Erfahrungswelt transscendenten Welt seine Stelle hat, so nimmt sich damit unsre Vernunft das Recht, ausser unsrer Erfahrungswelt eine an und für sich seiende Wirklichkeit zu denken. Von dieser kann aber nicht ausdrücklich genug hervorgehoben werden, dass sie nur eine Wirklichkeit in unseren Gedanken ist, mit der wir rechnen müssen, weil sie in der Anlage unserer Vernunft begründet ist, die aber ganz und gar andersartig ist als die Erfahrungswirklichkeit, weshalb wir nie „Kenntnis" im theoretischen Sinne von ihr erlangen und objektives Dasein von ihren Gegenständen behaupten können.

---

[1]) A. a. O., S. 450.

In dieser intelligiblen Welt setzt sich die Vernunft dann auch mit ihrer theologischen Idee ihren Gegenstand, den Inbegriff aller Realität, welchen sie weiterhin mit dem aus der Auflösung der 4. Antinomie bekannten unbedingt notwendigen Wesen identifiziert. Da nämlich einem jeden möglichen Dinge, was seinen Inhalt anlangt, von allen möglichen Prädikaten, wenn sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, immer eines zukommen muss, so betrachtet die Vernunft ein Ding nur dann als vollständig erkannt, wenn alles Mögliche insgesamt erkannt und das betreffende Ding „dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmt" ist[1]). Ihr Ziel ist also, ein jedes mögliche Ding durchgängig zu bestimmen nach dem „Anteil, den es an der gesamten Möglichkeit hat[2])". Sie legt zu diesem Zwecke den Begriff von einer Gesamtheit alles Möglichen a priori bei der Bestimmung jedes möglichen Dinges als Bedingung desselben zu Grunde und denkt sich die Totalität alles Möglichen in einem allerrealsten Wesen vereinigt, das dieser Idee von der durchgängigen Bestimmung eines Dinges vollständig entspricht und eigentlich das Ursprüngliche ist, während alle möglichen besonderen Dinge als das davon Abgeleitete angesehen werden[3]).

Es wird nun alles darauf ankommen: 1. dieses höchst vollkommene Urwesen, das die Vernunft dem Verstande als das Ideal seines vollständigen Gebrauchs bei der durchgängigen Bestimmung der Dinge vorhält, nach seinem wahren Charakter, nämlich als ein blosses Selbstgeschöpf unseres Denkens[4]) klarzulegen, dem kein kongruierender Gegenstand in der Anschauung gegeben werden kann;

2. die Quelle der Illusion aufzuzeigen, die unseren Verstand verleitet, dieses Ideal als ein wirkliches Ding zu betrachten, und

3. die einzelnen Versuche, durch theoretische Beweise die wirkliche Existenz eines allerrealsten Wesens darzutun, als Trugschlüsse zu erweisen.

Die Vernunft leitet, wie wir bereits wissen, den Verstand zur durchgängigen Bestimmung der Dinge nach dem Anteile, den sie an der gesammten Möglichkeit haben, an. Sie tut dies unter dem Einflusse einer Idee, nämlich der Idee von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung.

---

[1]) A. a. O., S. 455.
[2]) A. a. O., S. 454.
[3]) A. a, O., S. 459.
[4]) A. a. O., S. 462.

Dazu ist es aber durchaus nicht nötig, dass sie die Existenz eines solchen Wesens, das diesem Ideale entsprechen würde, voraussetze; nur die Idee von etwas, „was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne[1])", setzt sie dabei voraus. Unsre Vernunft macht also von dieser Idee den einzig statthaften Gebrauch, wenn sie lediglich zum Zwecke ihres „einhelligen" und richtigen Verfahrens bei der notwendigen durchgängigen Bestimmung der Dinge alle möglichen Prädikate sich in einem Subjekte zusammengefasst und alle möglichen besonderen Dinge als Folgen dieses einen alle Möglichkeit umfassenden und sie bedingenden göttlichen Realgrundes **denkt.** Dabei muss sie sich aber stets bewusst bleiben, dass diese transscendentale Voraussetzung nur als solche gedacht wird, dass unserm Erkenntnisvermögen ein durchgängig bestimmtes Urwesen als ein lediglich unsrer Vernunftorganisation wesentliches Ideal bei dem Streben der Vernunft, den Verstand zu einer möglichst vollständigen Bestimmung jeden Dinges anzuleiten, vorschwebt.

Es ist aber unausbleiblich, dass die Vernunft aus den Grenzen dieses rechtmässigen Gebrauchs hinausgetrieben wird und sich zu der Annahme versteigt, ein solches durchgängig bestimmtes Wesen müsse ein existierendes Ding sein. Es ist dies lediglich wieder eine Folge des für alle transscendenten Fragen so verhängnisvollen Grundfehlers unserer Vernunft, von allen Dingen überhaupt anzunehmen, was eigentlich nur von denen gilt, die Gegenstände unserer Sinne werden können[2]). Denn wenn auch zur durchgängigen Bestimmung von Gegenständen der Sinne, d. h. um diese mit allen Prädikaten der Erscheinung vergleichen und dadurch bejahend oder verneinend bestimmen zu können, der Inbegriff aller empirischen Realität, der der allumfassenden Erfahrung entsprechen würde, als ein gegebenes Ganzes der Erscheinungen vorausgesetzt werden muss und alle möglichen empirischen Dinge nur als dessen Einschränkungen verstanden werden können, so gilt dies doch nur von Gegenständen, so weit sie uns erscheinen können.

Die menschliche Vernunft überschlägt nun die durchaus notwendige Reflexion: wenn auch „für uns nichts ein Gegenstand ist, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt", so ist damit noch nicht gesagt, dass an und für sich

[1]) A. a. O. S. 462.
[2]) A. a. O. S. 461.

eine solche omnitudo realitatis existiere[1]). Infolge dieser unkritischen Uebertragung der Gesetze, wie sie nur von den Gegenständen unsrer Anschauung gelten, mit Weglassung dieser Einschränkung auf die Dinge überhaupt kommt sie zu der stolzen Behauptung, es existiere jenseits unsrer Erfahrung ein unserem Ideale von einem vollständig durchgängig bestimmten Dinge entsprechendes Urwesen als das allerrealste.

Dieses dialektische Verfahren unsrer Vernunft hatte, worauf hier aufmerksam gemacht werden möge, am reinsten der von Kant in seinen vorkritischen Schriften aufgestellte abgeändert-ontologische Gottesbeweis illustriert[2]). Das Dasein eines Realgrundes alles Möglichen als eher und zwingender beweisbar zu erklären als jedes abgeleitete und zufällige Dasein (wie Kant dies besonders im „Beweisgrund" so wollte), erscheint uns jetzt in der Beleuchtung der Kritik als missverstandene Deutung des ideellen Charakters des Begriffs der höchsten Realität und als Verirrung des menschlichen Vernunftgebrauchs. Von hier aus verbreitet sich rückwärts Licht über die grosse Bedeutung dieses vorkritischen Beweisversuchs für die Kantische Gedankenentwicklung: er war die klare Fixierung des allen verschiedenen Gottesbeweisen eigentlich zu Grunde liegenden Irrtums, dass ohne weiteres alles das, was für die Sinnenwelt und deren Erklärung angenommen werden muss, an sich gültig sei. Der abgeändert-ontologische Gottesbeweis findet somit seine Widerlegung durch die kritische Wertbestimmung des theologischen Ideals und bedarf keiner besonderen Behandlung mehr, wie wir denn auch Kant nirgends auf ihn speziell eingehen sehen.

Dagegen werden die übrigen Beweisarten für das Dasein eines allerrealsten Wesens einer ausführlichen kritischen Widerlegung unterzogen. Für die Verkennung des wahren Charakters des Ideals der reinen Vernunft und für den Versuch, ein diesem Ideal entsprechendes Wesen als existierend „beweisen" zu wollen, macht Kant zunächst in einer einleitenden Betrachtung[3]) die unwiderstehliche Kraft der Idee eines unbedingt notwendigen Wesens verantwortlich, welche die 4. Antinomie hervorrief. Die Vernunft „bemerkt doch das Idealische und bloss Gedichtete einer solchen Voraussetzung", wie es das All der Realität ist, zu leicht und würde nicht „ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens

---

[1]) A. a. O. S. 461.
[2]) Siehe oben S. 49 ff. u. S. 56 ff.
[3]) A. a. O. III. Hauptstück, 3. Abschn. (S. 462—468)

sofort für ein wirkliches Wesen annehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten zu suchen[1])". Wenn unsere Vernunft, so meint Kant, von der Zufälligkeit alles bedingterweise Existierenden ausgehend etwas als notwendigerweise existierend erkannt hat, untersucht sie, welches Wesen seinem Begriff nach „sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz als die unbedingte Notwendigkeit schicke[2])". Es scheint ihr nun sofort der Begriff von einem allerrealsten Wesen dazu zu passen, weil es „im Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist"[3]). Unsre Vernunft hält sich also für berechtigt, das unbedingt notwendige Wesen, dessen Existenz sie nach der kosmologischen Idee schon für feststehend ansieht, mit dem allerrealsten zu identifizieren.

Den „natürlichen Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste, nimmt[4])", befolgt darnach speziell der kosmologische Gottesbeweis, und jeder Versuch, das Gottesdasein zu beweisen, ist ein Aufeinanderbeziehen der theologischen Idee von einem allerrealsten Wesen und der kosmologischen von einem unbedingt notwendigen Wesen. Die beiden Einwände, die Kant gegen diese allgemeine Praxis der Gottesbeweise macht — 1. dass obige Argumentation nur zwingend wäre, wenn es sich um eine Entschliessung[5]) handelte, welches Wesen sich für die erwiesene notwendige Existenz eigne, und 2. dass der Begriff eines allerrealsten Wesens nicht allein mit der absoluten Notwendigkeit vereinbar zu sein braucht[6]), sondern dass auch zwischen dem Begriff eines eingeschränkten Wesens und letzterer kein Widerspruch erkennbar wird — mögen deshalb bei der Widerlegung des kosmologischen Arguments herangezogen werden.

Im Rahmen des kritischen Systems gruppieren sich die herkömmlichen Gottesbeweise nach 2 von einander generisch verschiedenen Methoden: und zwar je nachdem „unabhängig von empirischen Prinzipien" a priori aus blossen Begriffen, also auf transscendentalem Wege, der Beweis versucht wird, oder ob von bestimmten in der Erfahrung zu

---

[1]) A. a. O. S. 462.
[2]) A. a. O. S. 463.
[3]) A. a. O., S. 464.
[4]) A. a. O., S. 462/3.
[5]) A. a. O. S. 464.
[6]) A. a. O. S. 465.

Tage tretenden Gesetzen aus, also auf empirischem Wege vorgegangen wird[1]). In erstere Kategorie gehören der ontologische und der kosmologische Beweis, denn auch letzterer geht nicht von einer bestimmten Beschaffenheit der Erfahrung, sondern von Vernunftprinzipien, wie sich bald näher zeigen wird, aus, während auf rein empirischem Wege nur der physiko-theologische Beweis vorschreitet.

α. Kritik des ontologischen Beweises.

Der ontologische Gottesbeweis—Kant hat dabei nicht eine der speziellen Formulierungen dieses Arguments, wie es von Anselm, Descartes, Spinoza und Leibniz variiert wurde, vor Augen, sondern legt dasselbe seinem Kern nach, wie er allen diesen Variationen gemeinsam war, zu Grunde — geht von dem Begriffe des allerrealsten Wesens aus und folgert aus diesem die unbedingte Existenz, behauptet also mit knappen Worten: Dem allerrealsten Wesen kommt, wie es eben in seinem Begriffe liegt, unbedingt notwendige Existenz zu[2]).

In diesem Beweise liegen in der Hauptsache 2 Momente: zunächst die Begriffsbestimmung des allerrealsten Wesens, die darauf abzielt, die Existenz als eine unter allen anderen Realitäten des Alls der Realität zu beweisen, und weiterhin die Prädizierung, dass diese Existenz eine unbedingt notwendige sei. Da es Haupterfordernis für die Richtigkeit eines Beweises ist, dass zunächst Klarheit darüber herrsche, welcher Sinn mit dem Prädikat eines Urteils, unter welches das Subjekt subsumiert oder mit welchem es identifiziert werden soll, verbunden wird, nimmt Kant zuerst das 2. Element des ontologischen Beweises zur Prüfung vor.

Was heisst dass: „Etwas existiert unbedingt notwendig?[3])" Hat die Vorstellung von einem absolut notwendigen Wesen überhaupt einen Sinn? Aus den Verhandlungen über die 4. kosmologische Antinomie wissen wir bereits[4]), dass ein unbedingt notwendiges Wesen zur Vollendung der Kette der bedingteu und zufälligen Dinge zwar gedacht werden müsse,

---

[1]) A. a. O. S. 467.

[2]) A. a. O. S. 470 „ . . . . dass es doch einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens."

[3]) „Man hat zu aller Zeit von dem absolutnotwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen: ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne!" (468)

[4]) Siehe oben S. 101 ff.

aber für unseren Verstand ein völlig unfassbares und bedeutungsloses Ding und deshalb als Prädikat in einem Urteile, das gegenständliche Gültigkeit haben soll, unzulässig sei. Man versuche nur, so führt Kant hier diesen Punkt weiter aus[1]), sich darüber klar zu werden, was man mit einem solchen Wesen meine! Ist denn wirklich damit eine deutliche Vorstellung erreicht, wenn man es als ein Wesen, dessen Nichtsein unmöglich ist, bezeichnet? Damit schaffen wir uns absolut keine Vorstellung von einem notwendigen Wesen, denn wir bleiben nach wie vor im unklaren über „die Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen[2])." Da unser Verstand durchaus nur auf Grund gegebener Bedingungen einsehen könnte, dass etwas notwendig existiert, kann er bei dem Begriffe eines Unbedingtnotwendigen, von dem jegliches Bedingtsein von vornherein ausgeschlossen wird, nichts darüber entscheiden, „ob er dadurch noch etwas oder vielleicht garnichts denke[3])."

Die unbedingtnotwendige Existenz, wendet Kant weiter ein[4]), wird auch um nichts verständlicher, wenn man sie sich, wie es seit Descartes von allen Vertechtern des ontologischen Gottesbeweises versucht wurde, in ähnlicher Weise denkt wie die unbedingte Notwendigkeit in geometrischen Sätzen, so wie es schlechthin notwendig ist, dass ein Dreieck drei Winkel habe. Denn es ist ein grosser Unterschied zwischen den beiden Arten von Notwendigkeit: Bei der unbedingt notwendigen Existenz handelt es sich um die Notwendigkeit eines Dinges, während in geometrischen Sätzen nichts über die notwendige Existenz der in Beziehung tretenden Sachen ausgesagt wird, sondern nur die unbedingte Notwendigkeit des Urteils zum Ausdruck kommt. Dabei wird dem Prädikat im Urteile nur eine durch das Dasein des Subjekts bedingte Notwendigkeit im Dasein zugesprochen. Der obige Dreieckssatz besagt nicht, dass unbedingt notwendigerweise ein Dreieck und 3 Winkel da seien, sondern erklärt es nur für absolute Notwendigkeit, dass, wenn ein Dreieck da ist, auch 3 Winkel in ihm gegeben sein müssen.

Die Anwendung auf die unbedingt notwendige Existenz eines allerrealsten Wesens müsste demnach lauten: Gesetzt den Fall, es wäre nichts dagegen einzuwenden, in dem Begriff

---

[1]) A. a. O. S. 468 ff.
[2]) A. a. O. S. 468.
[3]) A. a. O. S. 468.
[4]) A. a. O. S. 469.

eines allerrealsten Wesens die Existenz desselben mitzubefassen, so würde der Satz: „Dem allerrealsten Wesen kommt unbedingt notwendige Existenz zu" garnicht besagen, dass ein allerrealstes Wesen und eine unbedingt notwendige Existenz da sei, sondern nur dieses, dass, wenn ein allerrealstes Wesen da ist, auch unbedingt notwendige Existenz ihm eigen sein müsse.

Denn die unbedingte Notwendigkeit drückt nur eine Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat aus, die gilt, wo ein Prädikat bei einem Subjekte nicht ohne Widerspruch aufgehoben werden kann, wie die unbedingt notwendige Existenz beim allerrealsten Wesen. Wenn aber Subjekt und Prädikat zusammen aufgehoben werden, so entsteht kein Widerspruch, „denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte[1])." Wie es also zwar widersprechend ist, ein allerrealstes Wesen zu setzen und von diesem zu leugnen, dass es unbedingt notwendig existiere, so entsteht nicht der geringste Widerspruch, wenn ich ein allerrealstes Wesen nicht setze und damit auch dessen notwendige Existenz aufhebe.

Wenn man dagegen einwenden wollte, es gebe Subjekte, die man nicht aufheben dürfe, so würde das soviel heissen als: es gebe unbedingt-notwendige Subjekte, d. h. Subjekte, die, wenn sie aufgehoben würden, einen Widerspruch zurücklassen würden. Damit ständen wir aber wieder am Ausgangspunkte unsrer Untersuchung über das „unbedingt notwendige Wesen": es wird damit behauptet, was bewiesen werden sollte, und wir müssten wieder von neuem fragen: geben unbedingt-notwendige Subjekte einen Sinn? sind sie möglich? können wir uns unter ihnen etwas vorstellen? u. s. w. Ihre Richtigkeit und Möglichkeit ist immer noch nicht erwiesen. „Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurückliesse, und ohne den Widerspruch habe ich durch blosse reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit[2])".

Nun beruft sich der ontologische Beweis, — damit wendet sich die kritische Widerlegung dieses Arguments gegen dessen ersten Teil — für die Unaufhebbarkeit des Begriffs vom allerrealsten Wesen auf dessen Eigenart allen anderen Begriffen gegenüber, dass nämlich das Dasein schon in ihm liege. Es wird so argumentiert: es gebe ein Subjekt, das

[1]) A. a. O. S. 469.
[2]) A. a. O. S. 470.

nach seiner Aufhebung einen Widerspruch zurückliesse, nämlich das allerrealste Wesen. Denn unter aller Realität sei auch das Dasein mit inbegriffen, das Dasein gehöre als wesentliche Eigenschaft zur inneren Möglichkeit dieses Begriffs. Wenn man dieses aufhebe, so hebe man die innere Möglichkeit des allerrealsten Wesens auf, was nicht ohne Widerspruch geschehen könnte.

Ehe wir auf die kritische Widerlegung dieses Kardinalpunktes des ontologischen Gottesbeweises eingehen, möge noch vorher eine höchst wichtige Anmerkung, die Kant an dieser Stelle macht[1]), behandelt werden. Er warnt nämlich hier ausdrücklich davor, logische Möglichkeit ohne weiteres als reale anzunehmen; speziell wäre der widerspruchlose Begriff eines Wesens, das alle Realität hat, noch lange keine Garantie für die reale Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Denn der widerspruchslose, also logisch mögliche Begriff könne trotzdem ein leerer sein; um die reale Möglichkeit des dadurch Vorgestellten darzutun, bedürfe es noch des weiteren Nachweises, dass dies „nach Prinzipien möglicher Erfahrung“ objektive Realität im Zusammenhange mit anderen Erfahrungserkenntnissen beanspruchen könne. Wir erinnern uns dabei der in der Einleitung zu vorliegender Abhandlung behandelten Verwirrung, die die Nichtunterscheidung von logischer und realer Möglichkeit in den vorkantischen dogmatischen Systemen hervorgerufen hatte. Am deutlichsten kam sie bei Spinoza zum Ausdruck in der ausdrücklichen Betonung der uneingeschränkten Unterschiedslosigkeit beider. Aber auch schon Descartes betrachtete dies als einwandfreie Grundannahme und gab sogar die Begründung: jedes widerspruchslose Ding müsse im Laufe der Weltentwicklung sich verwirklichen. Leibniz machte einen Ansatz zu einer Unterscheidung zwischen beiden dadurch, dass er die Andersartigkeit der Kompossibilität der wirklichen Dinge gegenüber der rein logischen Denkmöglichkeit betonte. Indem er aber diese reale Kompossibilität wieder mit rein logischen Prinzipien nach analytischer Methode zu erkennen suchte, verwischte er diesen Gegensatz und geriet in das Dilemma, dass einerseits das erkenntnistheoretische Prinzip der realen Kompossibilität, der Satz vom zureichenden Grunde, verschieden sein sollte von dem Satze des Widerspruchs, dem Grundsatze der Analysis, dass er aber anderseits als Denkgesetz doch wieder auf letzteren

[1]) A. a. O. S. 471 Anmerkung.

zurückführbar zu sein schien. Unter derselben Unsicherheit litten Kants vorkritische Schriften, vor allem die „Nora dilucidatio," wie wir früher gesehen haben[1]), bis in dem „Versuch" der prinzipielle Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit Kant klar wurde. Freilich wurde dort gleichzeitig die apriorische Erkennbarkeit realer Möglichkeit als unerklärlich bezeichnet mit den verzweiflungsvollen Worten: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?" Die Kritik löste die Schwierigkeit: logisch möglich ist alles, was im blossen Denken keinen Widerspruch involviert, real möglich alles, was „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt[2])".

Kant verzichtet aber bei der Kritik des ontologischen Gottesbeweises auf den Nachweis, dass das widerspruchslose oder logisch mögliche All der Realität realiter, d. h. im Zusammenhange einer möglichen Erfahrung nicht möglich ist, weil er nachweisen kann, dass der Begriff von einem allerrealsten Wesen, in welchem das Dasein als wesentliche Realität mitgedacht ist, — garnicht ein „widerspruchsloser Begriff" ist, sondern einen argen Widerspruch enthält.

Der Widerspruch, der zurückbleiben soll, wenn das allerrealste Wesen aufgehoben wird, tritt nur zu Tage, wenn es richtig ist, dass „Dasein" notwendig zum Begriffe des allerrealsten Wesens gehöre. Dies ist aber unmöglich, weil Existenz keine Realität ist wie die anderen im Begriffe des allerrealsten Wesens zusammengefasst gedachten Realitäten. Sie ist kein „reales Prädikat, d. h. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne[3])", sondern nur die Verhältnisbezeichnung eines Gegenstandes zu dem subjektiven Zustande meines Denkens[4]).

---

[1]) Siehe oben S. 48.

[2]) A. a. O. S. 202 (1. Postulat des empirischen Denkens überhaupt.)

[3]) A. a. O. S. 472.

[4]) Wenn auch in übereinstimmender Weise die einzelnen Stücke der Kritik dieses Beweises heute von allen, die sich mit seiner Behandlung und Untersuchung beschäftigt haben, als stichhaltig anerkannt worden sind, so hat man sich doch an diesem Punkte gestossen. Vgl. Ostermann, Kants Kritik der rationalen Theologie S. 19: „Eine ganz verunglückte Behauptung Kants ist diese, dass das Dasein das Verhältnis des Gegenstandes zu meiner Erkenntnis oder zu meinem subjektiven Zustande überhaupt bezeichne." Wenn man aber bedenkt, dass Kant von der Voraussetzung ausgeht, dass das Dasein eines Dinges zu erkennen, wie es an sich ist, nicht in unsrer Macht steht, werden wir es ganz gerechtfertigt finden, dass Kant beim

Dies zeigt eine einfache Ueberlegung: Der existierende Gegenstand muss genau dasselbe enthalten wie der Begriff von ihm. „Denn sonst würde nicht ebendasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe dachte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere [1])". Wenn also von einem Dinge, dessen Begriff ich habe, gesagt wird, es existiere, so „kommt dadurch nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu [1])." Oder umgekehrt: es verliert ein Begriff von einem Gegenstande, den ich mir zunächst als existierend denke, nichts von seiner Vollständigkeit, wenn ich mir hernach diesen Gegenstand ohne Existenz denke. Dasein ist überhaupt kein Prädikat, das in einen Begriff als wesentliches Merkmal aufgenommen werden kann. Es kommt zu jedem Begriff hinzu, kann aber nie in einen Begriff hineinkommen, und ihn vervollständigen resp. beeinträchtigen.

Wenn der Satz: „dieses Ding existiert", ein analytisches Urteil wäre, so käme zu dem Begriff von dem betreffenden Dinge, das ich in Gedanken habe, nichts hinzu, denn die Existenz läge schon in meinem Begriffe analysierbar darin. Aber dann müsste entweder der Gedanke in mir das Ding selbst sein, oder es wird „Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist [2])". Nun ist aber, wie jetzt genügend klar sein dürfte, obiger Satz und überhaupt jedes Existenzialurteil ein synthetisches Urteil, d. h. es muss zu einem Begriffe von einem Gegenstande, der existieren soll, hinzukommen, dass der betreffende Inhalt „mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt" [3]).

Nach alledem kann die Existenz nicht schon in dem Begriffe einer höchsten Realität als wesentliches Merkmal liegen, und wir sind, wenn wir uns ein allerrealstes Wesen als möglich denken, nicht der Untersuchung enthoben, ob dieses im Felde einer möglichen Erfahrung existiere oder nicht. Ein Widerspruch entsteht also keineswegs, wenn ich

---

Dasein nur von einem „Verhältnis" des Gegenstandes zu unserem ganzen Zustande des Denkens spricht und ein reales Dasein erst dann für bewiesen hält, wenn zu dem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges hinzukommt, dass die Erkenntnis dieses Objektes auch a posteriori möglich sei.

[1]) A. a. O. S. 473.

[2]) A. a. O. S. 471.

[3]) A. a. O. S. 202. (2. Postulat des empirischen Denkens überhaupt.)

das Dasein im Begriffe von einem All der Realität aufhebe.

Die Verwechslung von begrifflichem und realem Sein konnte nur deshalb vorkommen, weil es sich um einen ausserhalb der Erfahrung liegenden Gegenstand handelte. Bei einem Gegenstande der Erfahrung würden wir, wenn es darauf ankäme, ihm Existenz zuzuerteilen, es sehr wohl nicht unterlassen haben, aus dem Begriffe desselben, der uns blos seiner Möglichkeit versichert, herauszugehen, um seinen „Zusammenhang mit irgend einer unserer Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen" zu konstatieren[1]). Aber für ein Objekt des reinen Denkens, wie es das allerrealste Wesen ist, sind wir mit unsern Erkenntnismitteln ganz ausserstande, einen Beweis seines Daseins zu erbringen. Denn da uns unsere sinnliche Anschauung dabei im Stiche lässt, müssten wir dessen Existenz durch die reine Kategorie denken, und da ist es „kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden"[2]).

Aber wir können aus demselben Grunde auch nicht einmal ein Merkmal angeben, um die reale Möglichkeit eines allerrealsten Wesens von der bloss logischen zu unterscheiden. Dies betont Kant jetzt zum Schluss, nachdem er diesen Punkt, wie wir oben sahen[3]), anfangs für den Gang der Widerlegung des ontol. Arguments als unerheblich in der Schwebe gelassen hatte. Wir können nichts bestimmen, weil vom Gegenstande einer Idee nicht geprüft werden kann, „ob er mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt". Damit haben wir die Erklärung, weshalb es Leibniz, der die Gültigkeit des ontol. Beweises bekanntlich von dem Nachweise der Möglichkeit Gottes abhängig machte[4]), nicht gelingen konnte, denselben klipp und klar zu erbringen. Wie wir in der Einleitung ausführten[5]), liess sich Leibniz direkt nie auf die Untersuchung dieser Möglichkeit ein, war jedoch von ihr überzeugt, weil „sich nichts gegen sie vorbringen liesse". Kant spricht ihm hier das Urteil: „So hat der berühmte Leibniz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines

---

[1]) A. a. O., S. 474.
[2]) A. a. O., S. 474
[3]) Siehe oben S. 112.
[4]) Siehe oben S. 24 ff.
[5]) Siehe oben S. 25.

so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen[1])".

β) Kritik des kosmologischen Beweises.

Wie wir bereits sahen[1])[2]), muss als das vernunftgemässeste Gottesargument das kosmologische bezeichnet werden. Dieses „zieht zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird[3])".

Zu dem ontol. Beweisverfahren griff man desshalb, weil man darnach trachtete, über das notwendige Wesen, dessen Existenz man zur Beendigung der Kette der zufälligen Dinge annehmen zu müssen glaubte, a priori Gewissheit zu bekommen. Deshalb verhehlte man sich, dass man in erster Linie durch die Erfahrungserkenntnis zu der Annahme eines notwendigen Wesens gedrängt werde, und überredete sich, der Begriff eines allerrealsten Wesens gebe schon allein „ein Dasein völlig a priori zu erkennen". „Hieraus entsprang nun der verunglückte ontol. Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugtuendes bei sich führt[3])".

Den der Vernunft am angemessensten Gang hält allein der kosmologische Beweis inne, „den Leibniz auch den a contingentia mundi nannte[4])", und mit dem Kants abgeändert-ontologischer Beweis, wie wir bereits feststellten, mehr Berührungspunkte zeigte als mit dem ontologischen. Seine Argumentation gliedert sich nach Kants Darstellung in zwei Teile: zuerst wird von der Zufälligkeit der erfahrungsmässig gegebenen Existenzen auf die Existenz eines absolutnotwendigen Wesens geschlossen; da man nun aber dieses Wesen, dessen Existenz nunmehr als gegeben betrachtet wird, gewissermassen nur durch lauter Negationen erfasst hat (nämlich als ein aller Zufälligkeit und jeder Bedingung entbehrendes, also von aller Erfahrungswirklichkeit verschiedenes Wesen), womit noch nichts über dessen positive Qualität bestimmt ist, so wird im 2. Teile des Beweises eine positive Bestimmung desselben gegeben durch den Nachweis, dass die unbedingte Notwendigkeit und das All der Realität dasselbe sei[5]).

Die genaue Formulierung dieses Arguments, die Kant seiner Kritik zu Grunde legt, lautet: „Wenn etwas existiert,

[1]) Krit. d. r. V. S. 475.
[2]) Siehe oben S. 107.
[3]) A. a. O., S. 476.
[4]) A. a. O. S. 476.
[5]) A. a. O. S. 476.

so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen . . . Das absolut notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muss es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi. Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existiert ein höchstes Wesen notwendiger Weise[1]).

Wie speziell Wolff[2]) fundiert also Kant den kosmologischen Beweis auf diejenige Existenz, die uns schlechthin gewiss ist, unsere eigene. Weil dies Argument nicht von einer besonderen Beschaffenheit dieses oder jenes Existierenden, sondern von „einer durchs empirische Bewusstsein überhaupt gegebenen Existenz“[3]) ausgeht, kann es mit Recht als gänzlich a priori aufgebaut bezeichnet werden. Ein gegenüber der Leibniz-Wolff'schen Fassung gänzlich neues Moment kommt bei Kant in diesen Beweis dadurch hinein, dass hier die Identität der Begriffe „absolute Notwendigkeit und All der Realität“, die jene Pilosophen als nicht erst eines Beweises bedürftige Wechselbegriffe annahmen, bewiesen wird. Es hängt dies bei Kant damit zusammen, dass diese beiden Begriffe in seiner Erkenntnistheorie jeder für sich eine ganz bestimmte Rolle spielen, der erste im Reiche der kosmologischen Ideen, der letztere als theologisches Ideal der reinen Vernunft, weshalb ihre Identität ausdrücklich motiviert werden muss.

Um die Bedeutung dieses Punktes, den Kant gerade als den nervus probandi des kosmologischen Beweises bezeichnet, richtig zu verstehen, muss man berücksichtigen: Das absolut notwendige Wesen ist als solches noch nicht positiv bestimmt, wie oben ausgeführt wurde. Zu einer solchen Bestimmung kommt Kant auf folgendem Wege: Bei der Behandlung des Grundsatzes von der notwendigen durchgängigen Bestimmung alles Seienden ergab sich[4]), dass jedes zufällige Ding betrachtet werden müsse als ableitbar von einem Inbegriffe aller Realität, die zu Grunde liegt, dass also Zufälligkeit und abgeleitete

---

[1]) A. a. O. S. 476 f.
[2]) Siehe oben S. 34.
[3]) A. a. O. S. 483.
[4]) Siehe oben S. 104.

Realität Wechselbegriffe seien. Das Charakteristikum für jedes zufällige Ding ist, dass die durchgängige Bestimmtheit desselben in der Tat nie aufgezeigt, resp. durch seinen Begriff nie ausgedrückt werden kann, sondern stets nur ein ideales, unerreichbares Bestreben unserer Vernunft ist und bleibt. Ein notwendiges Wesen wird also im Gegensatz zu den zufälligen Dingen das Charakteristische haben müssen, dass wir es, um es als solches zu begreifen, durch alles Mögliche bejahend oder verneinend müssen bestimmen können, dass es also „durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein muss". Letzteres gilt aber nur vom allerrealsten Wesen als charakteristisch: Also sind „Notwendigkeit" und „höchste Realität" Wechselbegriffe.

Und gerade dieser Punkt veranlasst Kant, gegen das kosmologische Argument zu polemisieren. Er behauptet nämlich: an diesem Passus der Beweisführung zeige es sich, dass der kosmologische Beweis kein wesentlich neues Argument sei, sondern lediglich das verkappte ontologische[1]). Wenn er seine Eigenart darein setze, dass nach ihm nicht bloss die reine Vernunft (wie beim ontol.), sondern Erfahrung und Vernunft übereinstimmend Zeugnis ablegen für das Dasein eines höchsten Wesens, so übersehe er, dass doch Erfahrung höchstens nur dazu imstande ist, uns über die Gewissheit vom Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt aufzuklären. Um die Eigenschaften eines solchen zu bestimmen, um die absolute Notwendigkeit „an irgend einem bestimmten Dinge darzutun[1])," ist der Beweis nur auf die Vernunft angewiesen. Darüber muss die Vernunft Rede und Antwort stehen, „welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Notwendigkeit in sich enthalte[1])." Wenn nun die Vernunft uns versichert: nur das allerrealste Wesen passt dazu, und uns zu dem Schlusse zwingt: also ist das absolut notwendige Wesen, dessen Dasein feststeht, als das allerrealste zu verstehen, so „setzt sie dabei voraus, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schliessen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zu Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen[1])." Der kos-

[1]) A. a. O. S. 478.

mologische Beweis behauptet also im Grunde genommen ebendasselbe wie der „verunglückte“ ontologische, nämlich dass in dem Begriffe des allerrealsten Wesens die absolute Notwendigkeit begründet liege, was er gerade umgehen wollte durch den Nachweis, dass schon aus der Erfahrung ein absolut notwendiges Dasein resultiere. Er begeht also den Beweisfehler der sogenannten ignoratio elenchi, „indem er uns verheisst, einen neuen Fusssteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweife, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten[1])“.

Diese Kritik Kants stimmt nicht mit dem zusammen, was er in der allgemeinen Einleitung zu sämtlichen Beweisarten für das Gottesdasein über diesen unsrer Vernunftanlage am meisten entsprechenden Beweis gesagt hatte[2]). Dort gestand er dem kosmologischen Argumente „eine gewisse Gründlichkeit“ zu, wenn es auf eine „Entschliessung“ ankäme[3]), d. h. wenn das Dasein irgend eines notwendigen Wesens feststände und wir gezwungen wären, uns zu entscheiden, was wir als dasselbe ansehen wollen. „Dann hat man keine Wahl, sondern ist genötigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, seine Stimme zu geben[4]).“

Allerdings wird in unmittelbarem Anschluss daran die Stringenz dieses Gedankens wieder in Frage gestellt; denn es braucht darnach auch zwischen einem eingeschränkten Wesen und der absoluten Notwendigkeit immer noch kein Widerspruch zu bestehen. „Denn ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch garnicht gefolgert werden, dass sein Dasein eben darum bedingt sein müsse[4]).“ Dazu müsste feststehen, dass das All der Realität der einzige alle Bedingungen zu einem absolutnotwendigen Wesen erfüllende Inhalt sei, wovon bei einem solchen hypothetischen Vernunftschluss des modus tollendo tollens die Gültigkeit abhängt[5]).

Wenn man nun im Lichte dieser von Kant selbst gegebenen Aufklärungen den 2. Teil des kosmologischen

---

[1]) A. a. O. S. 479.
[2]) vgl. oben S. 107.
[3]) A. a. O. S. 464.
[4]) A. a. O. S. 465.
[5]) „ . . . wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier die Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht“ (A. a. O. S. 465)

Beweises betrachtet, so muss festgehalten werden, dass hier nur versucht wird, das allerrealste Wesen als einzig passende und adäquate Bestimmung des absolut notwendigen Daseins, das schon nach der Erfahrung feststeht, zu begründen. Das ist aber auf jeden Fall ganz etwas anderes, als was der ontologische Beweis will und weshalb er falsch ist. Dieser zielt keineswegs bloss darauf hin ab, die Begriffe „allerrealstes Wesen“ und „absolute Notwendigkeit“ als identisch, als Wechselbegriffe zu demonstrieren. Wenn er diese beiden Begriffe gleichsetzte, so konnte ihm dabei nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er einen Fehler begehe, sondern nur, dass er damit nichts erreiche, weil er innerhalb der Begriffe stehen bleibe und beide Begriffe zusammen ohne Widerspruch aufgehoben werden könnten. Der Fehler dieses Arguments lag allein darin, dass es ungerechtfertigterweise im Begriffe des allerrealsten Wesens das Dasein mitenthalten ansah. Wenn nun der kosmologische Beweis zu einem unbedingt-notwendigen Dasein gelangt ist und dann die Identität dieses Wesens mit dem allerrealsten nachweist, verfällt er keineswegs in den Fehler des ontologischen Arguments. Denn er braucht, selbst in der von Kant ausgeführten Form, inbetreff des allerrealsten Wesens überhaupt über die Frage wegen dessen eigenen Daseins nichts zu entscheiden; ihm bleibt die Frage, ob vom Begriffe des Alls der Realität auf die unbedingt notwendige Existenz geschlossen werden könne, auf jeden Fall gleichgültig. Ihm kommt es nur darauf an, auszuführen, dass, wenn nun einmal das Dasein eines absolutnotwendigen Wesens nach der Erfahrung feststeht, dasselbe nur unter dem Begriffe des allerrealsten Wesens verstanden werden könne. Kant behauptet also mit Unrecht, dass, wenn man annimmt, „der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität tue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug,“ man damit zugebe: „es lasse sich von jener auf diese schliessen,“ wie das ontologische Argument wollte. Denn letzteres wollte nicht bloss schliessen, dass der Begriff des notwendigen Wesens sich aus dem Begriffe des Alls der Realität ergebe, welchen einwandfreien Schluss man dem 2. Teile des kosmologischen Beweises höchstens unterschieben könnte, sondern dass das wirkliche absolut notwendige Dasein aus dem Begriffe des höchsten Wesens resultiere.

Es ist also unzutreffend, dass „nur der ontologische Beweis es ist, der in dem sogenannten kosmologischen alle

Beweiskraft enthält[1])." Die Beweiskraft desselben liegt vielmehr darin, dass von der Erfahrung aus sich die Notwendigkeit eines höchsten Wesens ergeben soll, das deshalb nicht ohne Widerspruch aufgehoben werden kann, wie es im ontologischen Beweise wohl geschehen konnte, da dort infolge der Verwechslung von logischem und realem Prädikat nichts vorgebracht werden konnte, was der Aufhebung des Prädikats „Dasein" beim notwendigen Wesen oder bei der höchsten Realität widerspräche.

Der von Adickes in seiner Ausgabe der Kritik d. r. V. in demselben Sinne (wie er hier nur ausführlicher vorgetragen wurde) erhobene Einwand[2]) gegen Kants Zurückführung des kosmologischen Beweises auf den verfehlten ontologischen besteht also vollkommen zu Recht. Es ist aber auch leicht erklärlich, wodurch Kant zu dieser Zurückführung berechtigt zu sein glaubte. Es schwebte ihm dabei die noch zu beweisende Verfehltheit des ersten Schrittes des Beweises vor, dass nämlich das erschlossene notwendige Wesen ein wirklich existierendes sei. Er musste, da er schon im voraus wusste, dass das notwendige Wesen nur „ein Dasein aus blossen Begriffen sei," den Schluss von der bloss begrifflich erfassten absoluten Notwendigkeit auf das All der Realität, bei welchem die reale, objektive Geltung des letzteren herauskommen sollte, für die blosse Umkehrung des ontologischen Beweisverfahrens halten. Da aber, wie erwiesen, die Beweiskraft des kosmologischen Arguments nicht in dessen 2. Teile, sondern im ersten zu suchen ist, so kann der Fehler des kosmologischen Beweises nicht darin gesucht werden, dass er lediglich eine Umarbeitung des ontologischen sei. Dass aber, wie Adickes an der eben angeführten Stelle will, Kants Erklärung der absoluten Notwendigkeit als eines Daseins aus blossen Begriffen eine „ganz willkürliche" sei, dürfte, wenigstens im Zusammenhange des Kantischen Systems[3]), niemand zugeben.

---

[1]) A. a. O. S. 478.

[2]) Adickes, Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft S. 485.

[3]) Und darauf kommt es doch an, dass ein solcher Begriff im Kontexte des gesamten Kantischen Gedankenganges als gerechtfertigt oder als widersinnig beurteilt werde, denn von anderen als von Kantischen Voraussetzungen aus lässt sich mit Leichtigkeit die Fassung einzelner herausgerissener Begriffe des transscendentalen Idealismus als „Willkürlichkeit" brandmarken, während sie von den Kantischen Prämissen aus als wohlbegründet und zwingend zugestanden werden müssen.

Allerdings eine ganz andere Frage ist es, ob dem kosmologischen Argument der Nachweis gelinge, dass das notwendige Dasein nur als All der Realität verstanden werden könne, oder ob nicht doch der von Kant schon in der vorausgeschickten Einleitung zu sämtlichen Gottesbeweisen erhobene Einwand stichhaltig sei, dass damit immer noch nicht gesagt sei, ein eingeschränktes Wesen könne nicht absolut notwendig sein und müsse der absoluten Notwendigkeit widersprechen.

Doch kommen wir endlich zu den Einwänden Kants, die wirklich den eigentlichen Beweistenor des kosmologischen Arguments treffen. Da dieses von allen Argumenten für die menschliche Vernunft die meiste Ueberzeugung hat, so ist es erklärlich, dass „um den grösstmöglichen transscendentalen Schein zustande zu bringen," sehr viele „vernünftelnde Grundsätze" in ihm zusammenkommen und dass sich in ihm „ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen verborgen halte[1])".

Kant greift nur 4 der hauptsächlichsten heraus, „es dem schon geübten Leser überlassend, den trüglichen Grundsätzen weiter nachzuforschen und sie aufzuheben[2])". Die ersten drei beziehen sich auf den ersten Schritt des Beweises, auf den Schluss, dass es ein unbedingt notwendiges Dasein gebe. Dieser ist nicht möglich, weil das Naturgesetz der Kausalität nur im empirischen Gebrauch Sinn hat, nie aber im transscendentalen. Vom Zufälligen, das bloss ein „intellektueller Begriff" ist, kann nicht mit Anwendung der Kausalitätskategorie behauptet werden, dass es seinen Grund haben müsse in einer absolut notwendigen Bedingung. Man kann nie durch Berufung aufs Ursachegesetz über die Sinnlichkeit hinauskommen[3]). Zweitens hat es gar keine Bedeutung,

[1]) Krit. d. r. V. S. 477 u. 479.
[2]) Krit. d. r. V. S. 479.
[3]) Von denjenigen, die Kants Voraussetzungen zu seinem Kritizismus nicht beachten, wird gegen diese Argumentation eingewendet: Man sei sehr wohl „zu dem Schlusse, dass die Welt eine Ursache ausser sich haben müsse, welche den zureichenden Grund zu allem Bedingten enthalte, berechtigt. Denn, ist die Welt eine Summe von Bedingten, so ist sie selbst ein Bedingtes, und mit demselben Recht, mit welchem wir von den einzelnen Bedingten innerhalb der Welt auf eine Ursache schliessen, dürfen wir auch von der genannten Voraussetzung aus auf eine Ursache der gesamten, durchweg bedingten Welt schliessen" (Ostermann a. a. O. S. 22.) Man vergisst dabei aber, dass Kants Frage ist, ob das, was dieser Schluss begründen will, Erkenntnis im theoretischen Gebrauche der Vernunft ist. Dass, wenn man mit dieser Frage Ernst macht, dieser Schluss nicht über die

daraus, dass „eine unendliche Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnlichkeit" unmöglich ist, auf eine erste Ursache ausserhalb derselben zu schliessen. Denn wenn es nach den Prinzipien unsres Vernunftgebrauchs nicht einmal in der Erfahrung möglich ist, eine erste Ursache zu konstatieren, so ist es noch viel verfehlter und hat keinen Anspruch auf positive Bedeutung, wenn wir „die Kette bis über die Erfahrung hinaus verlängern[1])". Drittens führt er ein Moment an, dessen schon bei der Kritik des ontologischen Beweises Erwähnung getan wurde: Es ist eine „falsche Selbstbefriedigung der Vernunft," wenn sie am Schlusse der Reihe alles Zufälligen, Bedingten alle Bedingungen aufhebt, um sich ein unbedingt notwendiges Wesen zu denken, wobei sie ausser acht lässt, dass sich dann unser Verstand nichts mehr darunter denken kann, da ihm die Bedingungen fehlen, um etwas als notwendig ansehen zu können[1]).

Damit ist der ganze kosmologische Beweis lahmgelegt. Denn wenn es unserm Verstande nicht möglich ist, mehr als die blosse logische Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens einzusehen, wenn ihm jede Möglichkeit, etwas über die tatsächliche Existenz desselben festzustellen, von vornherein durch seine Anlagen versagt ist, wenn (so können wir noch hinzufügen) er nicht einmal etwas über die transscendentale Möglichkeit desselben entscheiden kann, nützt ihm die ganze Argumentation des 2. Teiles des kosmologischen Beweises, die Identifizierung des notwendigen Wesens mit dem allerrealsten, nichts.

Die letzte von den 4 dialektischen Anmassungen, die Kant an diesem Argument rügt, bezieht sich auf den 2. Teil des Beweises: Man müsste, um die Identität des allerealsten Wesens mit dem notwendigen Dasein durchführen zu können, nicht bloss die logische Möglichkeit des Alls der Realität, sondern auch die transscendentale behaupten können, welchen Nachweis das kosmologische Argument aber nicht zu liefern imstande ist, weil dies überhaupt

---

Sinnenwelt hinausführen könne, weil die Anwendung der reinen Kategorie der Kausalität ohne jeden Inhalt wäre, wird im Zusammenhange des Kantischen Gedankenkreises zugegeben werden müssen. Ein solcher Einwand (und derartig sind alle Einwände, die ohne Berücksichtigung von Kants Begriff der theoretischen Erkenntnis oder Erfahrung im wissenschaftlichen Sinne gegen ihn erhoben werden) kann also nicht Kant treffen, wenn man seine Auffassung von der Art unserer theoretischen Erkenntnis berücksichtigt.

[1]) A. a. O. S. 480.

unmöglich ist, wie es sich schon beim ontologischen Beweise am Schlusse herausstellte[1]).

Allenfalls mag es statthaft sein, das Dasein eines Wesens, das die höchste Kausalität enthalte, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern[2])". Aber auf keinen Fall sind wir berechtigt, es für erwiesen anzusehen, das ein solches Wesen notwendig existiere.

Unsere Vernunft muss sich damit zufrieden geben, dass sie sich vor jeder Ueberhebung bewahrt, wenn sie den lediglich ideellen Charakter der unbedingten Notwendigkeit und des Alls der Realität einsieht nnd alle Versuche, ihnen entsprechende Gegenstände durch Schlussverfahren als nötig aufzuzeigen, als prinzipiell verfehlt durchschaut. Nur so bewahrt sie sich von unvermeidlichen Selbstwidersprüchen[3]).

So erschliesst sich hier ein Ausweg aus dem Dilemma[4]), dass sie auf der einen Seite schliessen muss: wenn etwas wirklich existiert, so muss auch irgend etwas notwendigerweise existieren und doch auf der anderen Seite die Fruchtlosigkeit aller Bemühungen, etwas als an sich selbst notwendig zu erkennen, einsehen muss. Beide Grundsätze sind nämlich nicht objektiv, sondern lediglich „subjektive Prinzipien der Vernunft, nämlich einerseits zu allem, was als existierend gegeben ist, etwas zu suchen, das notwendig ist, d. i. niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben[5])".

Wir müssen uns also stets bewusst bleiben, dass die Idee von einem absolut notwendigen Wesen ein bloss regulatives Prinzip unserer Vernunft ist, das lediglich auf die Form unserer Erkenntnis einwirkt, aber kein neues Objekt jenseits aller Erfahrung uns gewährleistet. Diese Idee leitet unsern Verstand an, „so über die Natur zu philosophieren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gäbe, lediglich um Einheit in unsere Erkenntnis zu bringen, indem wir einer solchen

---

[1]) A. a. O. S. 480.
[2]) A. a. O. S. 481.
[3]) A. a. O. S. 482.
[4]) Dies ist in Kürze der Inhalt der an die Widerlegung des kosmologischen Beweises angeschlossenen „Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens" (Krit. d. r. V. S. 483—487).
[5]) A. a. O. S. 484.

Idee, nämlich einem eingebildeten obersten Grunde nachgehen; warnt uns aber, keine einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, für einen solchen obersten Grund, d. i. als absolut notwendig anzunehmen, sondern uns noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten[1])".

Damit ist auch unmittelbar klar, dass der oberste Grund ausserhalb der Welt angenommen werden muss[2]), denn in der Welt ist die Annahme eines Abschlusses der Ableitung aus Ursachen nach der Forderung des eben ausgeführten regulativen Prinzips unsrer Vernunft unstatthaft.

γ) Kritik des physiko-theologischen Beweises.

Der ontologische und der kosmologische Gottesbeweis hatten das Gemeinsame, dass sie beide empirische Prinzipien, d. h. bestimmte Eigenschaften des verstandesmässig Erkannten unberücksichtigt liessen und nur nach den allgemeinen Gesetzen unseres Denkvermögens überhaupt ein höchstes Wesen als erforderlich nachweisen wollten. Kant nennt sie daher transscendentale Beweise zum Unterschiede von dem einzigen empirischen, dem physiko-theologischen oder teleologischen, der auf Grund der „besonderen Eigenschaften der Gegenstände, dadurch sich diese Welt von jeder möglichen unterscheiden mag[3])", ein höchstes Wesen als notwendig zu beweisen sucht.

Bei der Betrachtung der uns gegebenen Welt, so schliesst dieser von Reimarus[4]) zu hohem Ansehen gebrachte Beweis, enthüllt sich uns ein wunderbares, harmonisch ineinandergreifendes Gefüge von Wirkungen und Zwecken, eine unergründliche Ordnung und Regelmässigkeit in der unermesslichen Mannigfaltigkeit, so dass selbst unsere Sprache mit ihren beschränkten Mitteln bei weitem nicht imstande ist, die staunenerregende Harmonie beurteilend auszudrücken[5]). Und dabei ist unserm mangelhaften Verstande immer nur bruchstücksweise eine Einsicht in diese Zweckmässigkeit und Schönheit vergönnt. Von selbst kann nichts in diese Verfassung geraten sein, sondern alles harmonisch Geordnete müssen wir auf eine besondere Ursache zurückführen. Und da diese wiederum auf einer anderen Ursache basieren muss, so müsste „das ganze All im Abgrunde des Nichts

[1]) A. a. O. S. 484 f.
[2]) A. a. O. S. 485.
[3]) A. a. O. S. 477.
[4]) Siehe oben S. 36.
[5]) A. a. O. S. 488.

versinken, nähme man nicht etwas an, das ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte[1])".

Es wird sich nun noch darum handeln, die Grösse dieser Ursache aller zweckmässig zusammenstimmenden Dinge der Welt zu bestimmen. Obgleich uns aber zu dieser Massbestimmung weder eine bündige Kenntnis des gesamten Inhalts der Welt zu Gebote steht, und noch weniger eine Vorstellung, welches Mass von Vollkommenheit dieser Welt im Vergleich zu allem Möglichem eigen sein mag, kommen wir doch zu einer einwandfrei erscheinenden Bestimmung der obersten Ursache. Wir glauben nämlich eine unbedingt zureichende und dem Vollkommenheitsgrade der Welt auf jeden Fall entsprechende Wertbestimmung des obersten Wesens getroffen zu haben, wenn wir dasselbe „über alles andere Mögliche" setzen und „uns in ihm, als einer einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen[2])".

Kant unterlässt es nicht, den praktischen Nutzen dieses Arguments für die teleologische Naturbetrachtung rückhaltslos anzuerkennen. Es „belebt das Studium der Natur" und lehrt uns, Zwecke und beabsichtigte Wirkungen bei vielen Gelegenheiten zu entdecken, wo sie uns sonst verborgen geblieben wären. Und durch diese sich immer und immer wieder bestätigende Brauchbarkeit des Schlusses, dass alles in der Natur seine Einheit einem Prinzip verdanke, welches sich ausserhalb derselben befinde, wächst die Ueberzeugung von einer wirklichen alle Harmonie hervorbringenden Intelligenz fort und fort[3]).

Es wäre also in Anbetracht des unberechenbaren Nutzens, den dieses Verfahren in eben bezeichneter Richtung hervorbringt, verfehlt, deshalb die ganze Argumentation ad absurdum führen zu wollen. Der Grund zu einer solchen Polemik kann nur darin liegen, dass bei diesem Gedankengange die fehlerhafte Ueberzeugung unterläuft, das ausserhalb der Natur anzunehmende Einheitsprinzip existiere als gegenständliches Wesen. Und dagegen erhebt Kant Widerspruch: damit behaupte der Beweis zu viel[3]).

Von vornherein weist Kant hin auf die Vermessenheit in diesem Beweise, dass er unserm Erkenntnisvermögen eine

[1]) A. a. O. S. 488.
[2]) A. a. O. S. 489.
[3]) A. a. O. S. 490.

solche Erfahrung zutraut, wie sie zur Bestimmung des Gegenstandes einer Idee erforderlich ist, während doch gerade „darin eben das Eigentümliche der letzteren besteht, dass ihr niemals irgend eine Erfahrung kongruieren könne[1]).“ Wenn das höchste Wesen in der Reihe der Bedingungen als oberstes Glied der ganzen Kette von Zweckmässigkeiten stehen sollte, so müsste, da es dann selbst ein blosses Glied wie die andern Glieder der Kette wäre, auch bei ihm wieder nach einem höheren Grunde gefragt werden. Wenn es aber ausserhalb des Nexus der Naturursachen als lediglich intelligibles Wesen verstanden werden soll, dann ist es unserer Vernunft unmöglich, ihre Erkenntnis bis zu ihm auszudehnen, weil unsere Verstandesgesetze, vor allem die Verknüpfung von Wirkungen mit Ursachen, lediglich auf das Feld der Erfahrung, also auf Gegenstände der Sinnlichkeit, eingerichtet sind und nur da Bedeutung erlangen können[2]).

Weiter erscheint es nicht unbedenklich, nach der Analogie, wie wir Menschen zweckmässige Bildungen durch künstliche Eingriffe in dem Naturlauf hervorbringen, auch von der „übermenschlichen Kunst“, von der die freiwirkende Natur abhängen soll, dieselbe Art von Kausalität, wie sie uns eigen ist, nämlich eine solche nach Verstand und Willen, zu behaupten. Immerhin ist wegen dieses Punktes der Vernunft die Anerkennung auszusprechen, dass es ihr gemässer ist, wenn sie sich nun einmal gedrängt fühlt, sich eine Vorstellung von der obersten Ursache zu machen, dieselbe unserer Wirkungsart entsprechend zu denken, als „zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, überzugehen[3])“.

Aber in einer anderen Hinsicht ist dieser Analogieschluss unzulänglich: So wie es der menschlichen Wirksamkeit nur möglich ist, die Zufälligkeit der Form zu gewissen Zweckmässigkeiten zu zwingen, aber nicht die der Materie, so würde darnach nur geschlossen werden können, dass der höchste Urheber auch nur die Materie zweckmässig zu formen imstande wäre, wobei er „durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre“. Man käme also auf diesem Wege höchstens nur zu einem „Weltbaumeister“ aber nie zu einem „Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist.“ Der Beweis, dass die inbezug auf ihre zweckmässige Gestaltung auf eine höchste

[1]) A. a. O. S. 487.
[2]) A a. O. S. 488.
[3]) A. a. O. S. 491.

Weisheit zurückzuführenden Dinge auch ihrer Substanz nach von derselben abhingen, was erst ein göttliches, schöpferisches Wesen beweisen würde, kann mit den aus der Analogie menschlicher Kunst hergenommenen Beweisgründen nicht erbracht werden [1]).

Dass der Beweis auf keinen Fall zu einem allerrealsten göttlichen Wesen führt, oder vielmehr, dass er, indem er den Schluss auf ein solches wirklich wagt, zuviel behauptet, ergibt sich endlich aus folgendem. Er will für „die in der Welt so durchgängig zu beobachtende Ordnung und Zweckmässigkeit", da dieselbe eine zufällige ist, die ihr proportionierte Ursache aufzeigen. Nun ergeben solche Prädikate wie „sehr grosse, erstaunliche, unermessliche Macht" gar keinen bestimmten Begriff von dieser obersten Ursache, sondern sind blosse „Verhältnisvorstellungen", durch welche nichts darüber ausgesagt wird, „was das Ding an sich selbst sei" sondern nur die „Grösse des Gegenstandes von dem Beobachter verglichen wird mit seiner eigenen und seiner Fassungskraft". Wenn nun in Erkenntnis dieses Umstandes der physiko-theologische Beweis einen wirklich bestimmten Begriff für diese oberste Ursache in Anspruch nimmt, nämlich den einzigen, der die Grösse oder Vollkommenheit eines Dinges überhaupt durchgängig bestimmt ausdrückt, nämlich den des allerrealsten Wesens, wie kann er dann begreiflich machen, dass dieses die wirklich proportionale Ursache aller Zweckmässigkeit der Welt sei? Wie kann sich „jemand unterwinden, das Verhältnis der von ihm beobachteten Weltgrösse (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers einzusehen [2])"?

Diesen Schritt zur absoluten Totalität tut der Beweis nicht mehr selbständig, sondern ahmt lediglich den kosmologischen nach: Er stützt sich, von der zweckmässigen Anordnung der Welt ausgehend, indem er die Erfahrung verlässt, auf den zufälligen Charakter dieser Ordnung und Harmonie und schliesst von da „lediglich durch transscendentale Begriffe," wie der kosmologische, zunächst auf das Dasein eines Schlechthinnotwendigen und von da „auf den durchgängig bestimmenden Begriff desselben, nämlich eine allbefassende Realität [3])". Er ist also in der Hauptsache,

[1]) A. a. O. S. 492.
[2]) A. a. O. S. 492 f.
[3]) A. a. O. S. 493.

seinem beweiskräftigsten Motive nach, nichts wesentlich Neues, sondern nur ein durch teleologische Betrachtungen introduzierter kosmologischer Beweis und daher ebenso verfehlt wie dieser.

Dass er damit schliesslich mit dem kosmologischen in den ontologischen Beweis einmünde, braucht hier nicht eigens zurückgewiesen zu werden, da das Nötige darüber beim kosmologischen Argument[1]) angeführt wurde.

Schlussbemerkung.

Wenn nun alle Wege, auf denen die Spekulation versuchen mochte, das Dasein eines dem Ideal vom allerrealsten Wesen entsprechenden Gegenstandes zu beweisen, als in die Irre führend anerkannt werden müssen, wenn es also eine „rationale Theologie“ nach unsrer Vernunftanlage nicht geben kann, ist es darum die Aufgabe der transscendentalen Theologie, die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens zu vernichten? Diese Frage, deren Beantwortung zugleich die Bahn ebnet für Kants Stellungnahme zur Gottesfrage in der „Kritik der praktischen Vernunft,“ wird erledigt in der die reine Vernunftkritik abschliessenden „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft[2]).“ Zwar sind „alle Versuche eines bloss spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos[3]).“ Doch hat in gewisser Hinsicht die transscendentale Theologie auch einen positiven Nutzen in diesem ihrem negativen Gebrauch. Gesetzt den Fall, es wäre „in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens als oberster Intelligenz[4])“ ohne Widerrede gültig, so wäre es sehr wesentlich, „diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen[5]).“

Hierauf bezieht sich auch der bekannte und oft citierte Ausspruch Kants: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Unter der Aufhebung

[1]) Siehe oben S. 118 f.
[2]) A. a. O. S. 494 ff.
[3]) A. a. O. S. 498.
[4]) A. a. O. S. 500.
[5]) A. a. O. S. 501.

des Wissens ist lediglich die Beseitigung der von der wissenschaftlichen Erkenntnis, wenn sie über ihre Geltungssphäre nicht im klaren ist, oft genug gemachten Schwierigkeiten zu verstehen. Nur dann hat die transscendentale Theologie in einer für die Moraltheologie erspriesslichen Weise „das Wissen aufgehoben", wenn sie unsern Verstand davon abzuhalten vermag, dass er verlangt, man müsse einem höchsten Wesen, wenn ein solches existiere, nur Anerkennung zollen, falls es mit den für das Reich möglicher Erfahrung geltenden Verstandesgesetzen erfasst werden könne. Nur dann erfüllt sie ihren Zweck, wenn sie unseren Verstand zu dem Zugeständnis zwingen kann, dass es ein höchstes Wesen trotz der Unmöglichkeit einer erfahrungsmässigen Erkenntnis desselben geben könne. Denn ebensowenig, wie nichts in der Erfahrung für ein solches zeugt, kann etwas dagegen vorgebracht werden, da es als von allen Erfahrungsdingen generell verschiedenes, intelligibles Wesen lediglich vorgestellt wird. So ist es also die Aufgabe der transscendentalen Theologie, alle diese von seiten des Verstandes drohenden Einwände zu „berichtigen", d. h. ihnen Anerkennung zu verschaffen insofern, als sie auf ihre Weise berechtigte Mahnungen sind, das Urwesen nicht als Objekt für unsre Verstandeserkenntnis, sondern nur als regulatives Prinzip für das subjektive Interesse unsrer Vernunft an einer möglichst einheitlichen Weltauffassung zu verstehen. Auf der andern Seite muss sie aber auch betonen, dass mit diesen Einwänden nicht gemeint sei, einem solchen höchsten Wesen stehe von seiten des Verstandes etwas entgegen, wenn es von anderer Seite, der praktischen Vernunft, sich als nötig ergeben sollte. Sie leistet dann der Moraltheologie den grossen Dienst, dass sie die Erkenntnis des höchsten Wesens mit der gesamten Vernunfterkenntnis und „jeder intelligiblen Absicht einstimmig macht und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen reinigt[1])."

So ist denn vor allem mit der Aufzeigung der theoretischen Unbeweisbarkeit Gottes und der gleichzeitigen Begründung der einwandfreien Widerspruchslosigkeit, ja sogar Notwendigkeit eines höchsten Wesens (allerdings nur als Ideal!) die Vernunft von dem lästigen Zwange befreit, das Urwesen im Felde möglicher Erfahrung nachweisen zu müssen, damit sie seiner gewiss sei, und ist vollkommen vorbe-

[1]) A. a. O. S. 500.

reitet zur Aufnahme der Wahrheit der Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, wenn diese sich in anderer, praktischer Beziehung herausstellen sollte[1]).

Ehe wir von der Kritik d. r. V. scheiden, möge noch darauf hingewiesen werden, dass Kant bei dieser theoretischen Unbeweisbarkeit Gottes, die aber die Aussicht auf eine moralische Fundamentierung desselben eröffnet, den theistischen Gottesbegriff und zwar nur diesen begründet findet. Würde er nur eine transscendentale Theologie für möglich halten, es dabei bewenden lassen, „dass wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch blosse Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm bloss transscendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann[2]),“ so müsste man seine Gottesauffassung nach seiner eigenen Unterscheidung eine deistische nennen. Nun hält aber Kant, wie sich im folgenden noch näher zeigen wird, auch eine natürliche Theologie für möglich; die transscendentale ebnet für diese nur die Wege durch Wegschaffung der Hindernisse, die ihr der Verstand auf Grund seiner Begrenztheit auf das Feld möglicher Erfahrung mit einem gewissen Recht entgegenstellt. Diese natürliche Theologie kann nun zwar aufgebaut sein auf zwei verschiedenen Prinzipien: entweder dem Prinzip aller natürlichen Ordnung oder dem aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersten Falle ist sie „Physikotheologie“ im letzten „Moraltheologie“ zu nennen[3]). Aber nur der letzte Spezialfall kann nach Abweisung des Physiko-theologischen Gottesbeweises in Betracht kommen. Und indem Kant auf diesem Wege von Gottes Dasein Gewissheit und von seinem Wesen einen bestimmten Begriff als eines Welturhebers, der „durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte[3])“, zu gewinnen für möglich erachtet, kann seine Gottesauffassung nur als eine theistische angesprochen werden. Die physiko-theologische Argumentation kann, von hier aus gesehen, wenn sie auch nicht allein beweiskräftig ist, „vielleicht an-

---

[1]) „Denn wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, so wäre es von der grössten Wichtigkeit. . . . was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen aus dem Wege zu räumen“ (500 u. 501).

[2]) A. a. O. S. 495.

[3]) A. a. O. S. 495.

deren Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem sie Spekulation mit Anschauung verknüpft: für sich selbst aber bereitet sie mehr den Verstand zur theologischen Erkenntnis vor und gibt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als dass sie allein das Geschäft vollenden könnte[1])". Damit ist ein wichtiger Punkt, der in der „Kritik der Urteilskraft" weiter behandelt wird, schon vorangedeutet.

Das Gesamtresultat der Untersuchungen der Kritik d. r. V. über die Beweisbarkeit Gottes können wir am treffendsten mit Kants eigenen Worten so bestimmen, „dass alle Versuche eines bloss spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie [d. i. der positiven Lehre vom Dasein Gottes und den Eigenschaften seines Wesens] gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, dass aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zu Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne[2])".

2. Das Gottesdasein in der Kritik der praktischen Vernunft.

a. Die Grundlagen des moralischen Gottesbeweises.

Die in der Kritik der praktischen Vernunft zum Aufbau einer Moraltheologie, d. h. der „Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens, welche sich auf sittliche Gesetze gründet"[3]), verwendeten Konstruktionsstücke werden in der Vorbereitungsschrift zu derselben, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1786" zusammengetragen.

Wäre unsre Vernunft lediglich dieser in der Kritik der reinen Vernunft behandelten theoretischen Erkenntnis fähig und wäre damit ihr ganzes Geschäft beendigt, so würde sie durch nichts dazu gezwungen werden, über die Grenze ihrer Erfahrungsmöglichkeit hinauszuschweifen. Nun sind wir jedoch nicht nur mit Verstand begabte erkennende, sondern auch mit Willen ausgestattete, nach Vernunftgesetzen handelnde Wesen. Es wird nun die Frage sein, ob nicht

[1]) A. a. O. S. 499.
[2]) A. a. O. S. 498.
[3]) Krit. d. r. V. S. 495 Anmerk.

unsre Vernunft rücksichtlich unseres Handelns, also in Beziehung anf das, was da geschehen soll, Gewissheit von einem höchsten Wesen erlangt, da sie keinen Grund dazu hat, in Anbetracht dessen, was da ist, diese Ueberzeugung auszusprechen[1]).

Soviel steht hierüber schon in der Kritik der reinen Vernunft fest: „Wenn entweder, dass etwas sei oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist, so kann entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postuliert (per thesin), im zweiten supponiert (per hypothesin)[2])." Bei allem, was da ist, kann die dazu gehörige Bedingung bekanntlich nur wieder als bedingt und nicht als schlechthinnotwendig erkannt werden, sondern dient nur „als eine respektiv-notwendige oder vielmehr nötige, an sich selbst aber und a priori willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntnis des Bedingten[3])." Also dazu, dass etwas da sei, wie es uns in der Erfahrung entgegentritt, braucht keine bestimmte Bedingung schlechthin notwendig zu sein, sondern wird nur jederzeit als zufällig angesehen. Wenn es aber dafür, dass etwas geschehen solle, Gesetze gibt, deren Erfüllung selbst schon schlechterdings notwendig ist, und „wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, so muss dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird[3])."

Es wird also darauf ankommen, ob es für unser Handeln Gesetze gibt, die schlechterdings und notwendig a priori gelten, oder wie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" dies ausdrückt, man wird versuchen müssen „zu beweisen, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet[4])."

Gibt es nun für vernünftige Wesen, die „nach der Vorstellung der Gesetze[5])," also mit „Willen" handeln, ein Gesetz, das den Charakter unbedingter Notwendigkeit mit sich führt und nicht bloss, wie die apriorischen Naturgesetze,

---

[1]) A. a. O. S. 496.
[2]) A. a. O. S. 496.
[3]) A. a. O. S. 497.
[4]) „Grundlegung" S. 60 (Reclam.)
[5]) A. a. O. S. 45.

bedingterweise, nämlich lediglich für das Feld der Sinnlichkeit, gilt? Diese Frage entscheidet die Kritik der praktischen Vernunft, indem sie untersucht, ob es innerhalb des gesamten praktischen Vernunftgebrauchs oder soweit Vernunft den Willen zum Handeln bestimmt, reine praktische Vernunft gebe, d. h. für sich allein als Bestimmungsgrund des Willens zulangende und nicht etwa bloss als empirisch-bedingte[1]).

Zuerst wird festgestellt werden müssen, was dazu erforderlich wäre, damit Vernunft dem Willen die Erkenntnis an die Hand geben könne, was als an sich notwendig geschehen solle. Erst dann wird über die Tatsächlichkeit einer solchen Beschaffenheit der Vernunft in praktischer Hinsicht entschieden und im bejahenden Falle die Konsequenz daraus für die in Aussicht gestellte Moraltheologie gezogen werden können.

Wenn dem Willen eines vernünftigen Wesens Vernunft beigegeben ist, damit diese ihn zum Handeln bestimme, so kann die Art der Einwirkung der Vernunft auf den Willen eine zweifache sein: Wenn sie ihn „unausbleiblich[2])“ bestimmt, dann würde er das, was als objektiv notwendig erkannt wird, ohne weiter auf subjektive Neigungen Rücksicht nehmen zu können, tun müssen. Wenn aber, wie dies bei Menschen der Fall ist, die „Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich bestimmt[2])“, wenn der Wille daneben noch von subjektiven Trieben abhängig ist, so ist „eine Handlung eines solchen Willens, die objektiv als notwendig erkannt wird, subjektiv zufällig[2]).“ Dieser Wille braucht nicht unbedingt die als objektiv notwendig erkannten Handlungen zu verrichten, sondern kann auch seiner subjektiven Neigung folgen. Die Vernunft bestimmt also in diesem Falle nicht den Willen mit zwingender Gewalt, sondern nötigt ihn nur, so dass er immer noch anders handeln kann[2]).

Die Form einer solchen Nötigung ist ein Imperativ. Würde der Wille nur darauf bedacht sein können, etwas zu tun, weil es ihm als gut zu tun vorgestellt wird, so würde er immer das praktisch Gute vollbringen. Denn „praktisch gut ist, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern

---

[1]) Krit. d. pr. V. S. 1 u. 15. (Reclam.)
[2]) Grundlegung S. 45.

objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt[1])."

Wenn ein Imperativ eine Handlung als notwendig befiehlt, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, so ist er ein hypothetischer Imperativ; befiehlt er aber eine solche als „für sich selbst notwendig, ohne Beziehung auf einen andern Zweck," so ist er ein kategorischer Imperativ[2]). Ersterer könnte auch Imperativ der Geschicklichkeit heissen[3]); bei ihm kommt es nicht darauf an, „ob der Zweck vernünftig oder gut sei," sondern lediglich darauf, was man tun müsse, um eine mögliche oder wirkliche Absicht zu erreichen. Letzterer, der kategorische Imperativ, müsste, da er nicht eine besondere Bedingung zu Grunde legt, also nicht die Materie der Handlung, sondern bloss „die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt," betrifft und das „Wesentlich-Gute derselben in der Gesinnung" sieht, ohne den Erfolg zu berücksichtigen, Imperativ der Sittlichkeit heissen[4]).

Zwischen beiden Arten schiebt sich noch der Imperativ der Klugheit ein: unter sämtlichen Zwecken, die sich ein vernünftiges Wesen vorstellen kann, ist einer, von dem man behaupten kann, dass ihn jedes derartige Wesen „nach einer Naturnotwendigkeit hat," nämlich die Absicht auf Glückseligkeit oder eigene Wohlfahrt. Der Imperativ, der die zu diesem Zwecke nötigen Verhaltungsmassregeln gibt, hat also gewissermassen schon etwas von seinem hypothetischen Charakter abgestreift, er ist unter allen Umständen assertorisch, während die gewöhnlichen Imperative, je nachdem sie auf eine mögliche oder eine wirkliche Absicht hinzielen, problematisch oder assertorisch sein können.

Es wird nun die Frage sein, wie diese Imperative möglich sind[5]). Wie ist es diesen Imperativen möglich, den Willen zu solchen Handlungen, wie sie sie aufgeben, zu nötigen?

Bei Imperativen der Geschicklichkeit ist dies leicht erklärlich: denn wer den Zweck will, muss auch die Mittel dazu wollen; das Verhältnis zwischen dem gewollten Objekt als Wirkung und dem Bestimmungsgrunde des Willens als Ursache ist ein analytisches: dazu braucht nicht eigens

[1]) A. a. O. S. 45|6.
[2]) A. a. O. S. 47.
[3]) A. a. O. S. 48.
[4]) A. a. O. S. 49.
[5]) A. a. O. S. 50.

erklärt zu werden, auf welche Weise der Wille genötigt werde[1]).

Bei den Imperativen der Klugheit wäre dasselbe der Fall, wenn nur der Begriff des Zwecks, die Glückseligkeit unbestritten klar wäre; auch hier müsste es dann heissen: wer den Zweck will, muss auch der Vernunft gemäss notwendig die einzigen Mittel wollen, die dazu in seiner Gewalt sind[2]).

Schwierigkeit bietet bloss die Möglichkeit des Imperativs der Sittlichkeit[3]). Denn da er notwendig, ohne Beziehung auf irgend einen andern Zweck gebieten soll, so lässt sich nichts angeben, worauf er sich als eine Voraussetzung stützen könnte, um den Willen zu bestimmen. Er ist im Gegensatz zu den hypothetischen Imperativen ein synthetischer Satz, da er gebietet, es solle etwas geschehen, was nicht in dem Willensakte als Absicht enthalten sein kann[4]).

Vor der Hand lässt sich aus dem blossen Begriffe eines kategorischen Imperativs schliessen, dass nur er allein ein praktisches Gesetz sein könne[5]). Sämtliche anderen Imperative sind lediglich Maximen des Willens, da wir sie als nicht verpflichtend betrachten müssen, sobald wir die Absicht fallen lassen, unter der sie gelten, also sie ganz nach Belieben als zwingend betrachten können, während „das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei lässt[5])."

Weiter lässt sich aus dem blossen Begriffe eines kategorischen Imperativs überhaupt seine Formel ableiten, die er haben müsste: da er nur verlangt, dass das subjektive Prinzip des Handelns, die Maxime, dem objektiven Prinzip, dem praktischen Gesetze, gemäss sei, und mit dem Gesetze keine Bedingung, auf die es eingeschränkt sein soll, verbunden sein soll, so kann nur die „Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt in Betracht kommen, welchem die Maxime der Handlung gemäss sein soll[6])". Und so wird die Formel desselben sein müssen: „Handele nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde[6])".

---

[1]) A. a. O. S. 50.
[2]) A. a. O. S. 51/2.
[3]) A. a. O. S. 53.
[4]) A. a. O. S. 54 Anmerkung.
[5]) A. a. O. S. 54.
[6]) A. a. O. S. 55.

Wenn nun, um die Möglichkeit zu erklären, wie ein kategorischer Imperativ den Willen zum Handeln nötigen könne, bedingte Zwecke der Grund hierfür nicht sein können, weil diese nur relativ für ein besonders geartetes Begehrungsvermögen Wert haben, aber nicht für ein vernünftiges Wesen schlechthin und für jedes Wollen, so muss der Grund für die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs in etwas liegen, was an sich dem Wollen als ein Zweck von absolutem Werte vorschwebt, was nicht bloss wieder als Mittel zu andern Zwecken gedacht werden kann[1]).

Einen solchen nicht bloss relativ, sondern absolut geltenden Zweck an sich kann aber der Mensch nur in sich selbst als Menschen und vernünftigem Wesen sehen. In dieser Hinsicht wird der kategorische Imperativ dann lauten müssen: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich also Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst[2])".

Wenn nun der Mensch als vernünftiges Wesen sich selbst als objektiven Zweck setzt, der „die oberste einschränkende Bedingung aller der subjektiven Zwecke ausmachen soll"[3]), so muss für seinen Willen charakteristisch sein, dass dieser „nicht lediglich dem Gesetze unterworfen [ist], sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Geteze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss[4])". Nur dann ist ein kategorischer Imperativ möglich, d. h. die Nötigung eines Willens zu objektiv-notwendigen Handlungen, die um keines anderen Zweckes willen geschehen, denkbar, wenn dieser Wille sich selbst dazu nötigt, also sich selbst das Gesetz zu seinem Handeln gibt, autonom ist[5]).

Da lediglich dasjenige Handeln sittlichen Wert zu beanspruchen hat, das, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens und auf subjektive Interessen, nur aus Pflicht oder, was dasselbe ist, aus Achtung vor vor dem Sittengesetz geschieht, d. h. nur der Nötigung des kategorischen Imperativs folgt, welche ihrerseits nur möglich ist, wenn der Wille sich selbst das Gesetz, das die Aufgabe

---

[1]) A. a. O. S 63.
[2]) A. a. O. S. 65.
[3]) A. a. O. S. 67.
[4]) A. a. O. S. 67/8.
[5]) A. a. O. S. 88.

enthalten soll, vorschreibt, so ist mit Recht „die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ zu bezeichnen[1]). Gesetzt den Fall, es würde dem Willen das Gesetz seines Handelns nur durch „die Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte“ vorgeschrieben, so könnte er nur hypothetischen Imperativen folgen: „ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will[2])“. Er könnte also bei dieser Heteronomie nicht objektiv-notwendige Handlungen vollbringen, die um ihrer selbst willen, d. h. wegen ihres moralischen Wertes und nicht anderem zuliebe geschehen müssen.

Es wird schliesslich auch nötig sein zur Möglichkeit des kategorischen Imperativs, dass er, da ihn nach Vorstehendem die Beschaffenheit der Objekte des Wollens nichts angehen kann, nur die Form des Wollens ausdrücke, welche Regel schon in den oben gegebenen Formulierungen desselben beobachtet wurde.

Eine solche Autonomie des Willens wird aber nur möglich sein, wenn derselbe frei ist. Der Begriff der Freiheit ist also der „Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens[3])“. Freiheit ist der Gegensatz zur „Naturnotwendigkeit“, die immer eine „Heteronomie der wirkenden Ursachen“ ist. Stände das vernünftige Wesen mit seinem Willen lediglich unter der Naturnotwendigkeit, so könnte es unter keinen Umständen objektivnotwendige Handlungen, die moralischen Wert hätten, vollbringen. Nun hat die Kritik d. r. V. eine Freiheit als möglich bewiesen, nämlich insofern als sie jenseits der Schranken der Sinnlichkeit der Kausalitätskategorie jegliche Bedeutung absprach und in der intelligiblen Welt eine Kausalität durch Freiheit als verträglich mit den Grundsätzen und Einschränkungen der theoretischen Vernunft aufzeigte[4]). Wenn also der Mensch inbezug auf seinen Willen, d. h. in praktischer Hinsicht, soweit seine Vernunft „Kausalität in Ansehung ihrer Objekte[5])“ hat, unter den Gesetzen der Freiheit stehend gedacht werden kann, wodurch er sich allerdings als reine Intelligenz in eine höhere, der Naturordnung transscendente, intelligible Welt als Glied derselben einreihen würde, dann würde alles zur Möglichkeit des kategorischen Imperativs und zu

---

[1]) A. a O. S. 78.
[2]) A. a. O. S. 79.
[3]) A. a. O. S. 85.
[4]) Siehe oben S. 98 ff.
[5]) A. a. O. S. 87.

einem reinen Gebrauche der praktischen Vernunft zusammenstimmen. „Kategorische Imperative sind möglich dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss sein sollen[1])".

Es wird nun nach diesen der „Grundlegung" entnommenen Feststellungen, unter welchen Bedingungen als notwendig erkannt werden kann, was geschehen solle, d. h. in welchem Falle der Imperativ, der dem Willen eine Regel vorschreibt, ein kategorischer ist, nicht mehr schwer sein, die in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft aufgestellte Frage zu entscheiden, ob wirklich „reine Vernunft zur Willensbestimmung für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne[2])". Ist es der Vernunft möglich, a priori zu erkennen, was an und für sich notwendig geschehen solle, was also für jedes vernünftige Wesen ungeachtet seiner besonderen Beschaffenheit und seiner subjektiven Neigungen und Begehrungen allgemein als notwendig zu erfüllen gilt, oder muss sie sich etwa damit zufrieden geben, wie sie im theoretischen Gebrauch zu einer ähnlichen Beschränkung verurteilt war, nur erkennen zu können, was von uns geschehen müsse, soweit wir, unter empirischen Bedingungen stehend, für uns mancherlei für nötig erachten?

Sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen, so behauptet die Kritik d. pr. V.[3]), werden wir uns unmittelbar bewusst, ähnlich wie wir uns „reiner theoretischer Grundsätze bewusst werden, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, acht haben[3])", dass wir ausser der Fähigkeit, zu erkennen, was unter empirisch-bedingten Umständen geschehen solle, auch sehr wohl erkennen, was an sich unter allen Umständen ohne Rücksicht auf irgend welche empirische Bestimmungsgründe geschehen soll. Wir werden uns also der Tatsächlichkeit des moralischen Gesetzes[4]), für das wir im Vorstehenden die Bedingungen kennen gelernt haben, in uns unmittelbar

---

[1]) A. a. O. S. 94.
[2]) Krit. d. pr. V. S. 15.
[3]) A. a. O. S. 35.
[4]) Denn als ein solches ist dann die Regel zu bezeichnen, welche die Vernunft, die erkennt, was unbedingt notwendig geschehen soll, dem Willen gibt.

bewusst und mit diesem Faktum auch der Wirklichkeit aller zu dessen Möglichkeit notwendig erkannten Faktoren: der Autonomie des Willens, dass reine Vernunft für sich allein und nicht etwa als empirisch-bedingte den Willen bestimme, und der Kausalität des Willens durch Freiheit. „Das Faktum, dass reine Vernunft für sich allein praktisch ist und (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz gibt, welches wir das Sittengesetz nennen, ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gemässheit ihrer Handlungen fällen, so wird man jederzeit finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft jedoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet[1])".

Wir haben damit gewonnen, was uns keine Spekulation der theoretischen Vernunft bieten konnte, nämlich etwas schlechterdings Notwendiges: die Erfüllung des Sittengesetzes. Wenn nun, wozu die Kritik der reinen Vernunft uns schon Aussicht machte[2]), der Fall eintreten sollte, dass für diese an sich feststehende unbedingte Notwendigkeit ein bestimmtes Dasein „als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft[2])" notwendig vorausgesetzt werden müsste, so würden wir dasselbe, freilich nur in praktischer Beziehung, postulieren müssen.

Durch das Faktum des Sittengesetzes und das damit unabtrennbar verbundene Bewusstsein, dass unser Wille frei ist, erkennen wir uns als Glieder einer intelligiblen Weltordnung[3]). Wir können sogar das moralische Gesetz als das in dieser Welt herrschende Grundgesetz bestimmen und müssen „diese Welt, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen können, auffassen als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft[4])". Wenn unsre Vernunft nicht mit einem an die Schranken der Sinnlichkeit gebundenen physischen, sondern mit einem der reinen praktischen Vernunft „angemessenen" Vermögen gepaart wäre, würde sie unweigerlich, gewissermassen instinktartig, das höchste Gut hervorbringen[5]).

---

[1]) A. a. O. S. 38.
[2]) Krit. d. pr. V. S. 496 (vgl. oben S. 132).
[3]) Krit. d. r. V. S. 52.
[4]) A. a. O. S. 53.
[5]) „Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit

Uebrigens ist die Frage, ob etwas Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, garnicht „von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen abhängig [1])." Denn da nicht die besondere Beschaffenheit irgend eines Objekts Bestimmungsgrund des Willens sein kann, so kann es sich bei einem Gegenstande der reinen praktischen Vernunft nicht darum handeln, was objektiviert werden kann, d. h. was mit unseren Kräften verwirklicht werden kann. Da aber nur das moralische Gesetz Bestimmungsgrund unsres Willens ist, so kommt es bei der Entscheidung über den Gegenstand der reinen praktischen Vernunft lediglich darauf an, „ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objekts gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unsrer Gewalt wäre [1])." Es darf also nur die moralische Möglichkeit einer Handlung und nicht die physische bei der Beurteilung, ob etwas Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei, in Betracht gezogen werden.

Darnach enthalten die praktischen Maximen als Gegenstand des Willens nicht unser Wohl und Wehe, also alles, was zu unser Glückseligkeit als sinnliche Wesen gehört, etwa deswegen, weil unser physisches Könnnen nur zu dessen Verwirklichung ausreicht. Denn da dieses „immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bedeutet, so geschieht es, nur so fern es auf unsre Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird [2])." Nun soll aber nach dem moralischen Gesetze Gegenstand des Willens nur dasjenige sein, was im Urteile jedes vernünftigen Wesens, unabhängig von jeder Bedeutung für die sinnlichen Gefühle eines einzelnen Gegenstand des Begehrungsvermögens sein kann, also was nur Bedeutung für den Willen hat, sofern er durchs Vernunftgesetz bestimmt wird. Es kann also nur das Gute oder Böse an sich sein, was die praktischen Maximen als Gegenstand des Willens enthalten.

Wenn nun auch für den Menschen als sinnliches Naturwesen alles auf seine Glückseligkeit ankommt und auch Vernunft dazu nötig ist, damit er sein Wohl und Wehe abwäge, so kommt doch für ihn als vernünftiges Wesen

---

dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen." (S. 53).

[1]) A. a. O. S. 70.

[2]) A. a. O. S. 72/3.

nicht „alles überhaupt[1]," darauf an. Er muss deshalb seiner Vernunft gemäss „auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich garnicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich unterscheiden und sie zur obersten Bedingung der letzteren machen[2])."

Darnach wird sich das allen vernünftigen Wesen gesteckte Ziel aller ihrer moralischen Wünsche, das höchste Gut oder „der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens", festsetzen lassen[3]). Die Rücksichtnahme auf das Gute und Böse oder mit einem Wort: die Tugend ist die „oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert erscheinen mag[3])," das steht nach dem vorigen fest. Als vernünftige endliche Wesen können wir aber für unser Begehrungsvermögen das „ganze und vollendete Gut" nur in der unter der Leitung der Maximen der Tugend erwirkten Glückseligkeit sehen. Das höchste Gut wird also in der richtigen Verbindung von höchster Tugend, als der grösstmöglichen Würdigkeit, glücklich zu sein, mit der ihr proportionierten Glückseligkeit bestehen.

Das Resumé der Verhandlungen der Kritik der praktischen Vernunft ist also bis jetzt: Reine praktische Vernunft verpflichtet den Willen durch das moralische Gesetz, dessen nötigende Kraft darin liegt, dass es der autonome Wille sich selbst gibt, kategorisch, d. h. als an sich selbst notwendig ohne irgend welche Rücksicht auf einen andern Zweck, alle seine Handlungen darnach einzurichten, dass sie mit dem An-sich-Guten als oberster Bedingung vereinbar sind. Das autonome, moralische Gesetz ist also alleiniger und zwar kategorisch gebietender Bestimmungsgrund des Willens. Das Ziel, das dadurch notwendig bewirkt oder befördert werden muss, das „ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft[4])" ist dabei die völlige Angemessenheit aller unsrer subjektiven Neigungen und Bedürfnisse als vernünftige endliche Wesen, also unsrer Glückseligkeit, an die vollkommen reinen praktischen Maximen als ihre oberste Bedingung, die Tugend oder Glückwürdigkeit. Darin besteht das höchste Gut als ganzer Gegenstand des Willens, dass „Sittlichkeit das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts),

---

[1]) A. a. O. S. 74.
[2]) A. a. O. S. 75.
[3]) A. a. O. S. 133.
[4]) A. a. O. S. 143.

Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge des ersteren sei[1])." Und weil das moralische Gesetz dem Willen dies Ziel kategorisch gebietet, muss das höchste Gut unbedingt notwendig befördert werden.

b. Die Durchführung des moralischen Gottesbeweises.

Damit hat Kant die Basis für einen Gottesbeweis gewonnen. Es wird sich nämlich zeigen lassen, dass uns, da „die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung (zwischen der Tugend und der ihrer würdigen proportionalen Glückseligkeit) gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört[2])" und nicht in unsrer Gewalt sein kann, Vernunft ein notwendiges Dasein „als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts darbietet"[3]), allerdings nur als ein in praktischer Hinsicht notwendiges Dasein.

Dieser „moralische" Gottesbeweis gestaltet sich im einzelnen folgendermassen: Die Glückseligkeit eines Naturwesens, die der Sittlichkeit als der Würdigkeit, glücklich zu sein, angemessen sein muss, ist der Zustand, wenn „einem vernünftigen Wesen alles nach Wunsch und Willen geht[4])" Wenn das moralische Gesetz als schlechterdings notwendig die Beförderung des höchsten Gutes, also die völlige Anpassung unserer Neigungen und Bedürfnisse an die Gebote der Sittlichkeit und eo ipso die Angemessenheit des gesamten Lebenszustandes eines einzelnen vernünftigen Wesens an seine Tugend oder Glückswürdigkeit, fordert, so setzt es das gegenseitige An- und Zusammenpassen von Natur und moralischer Willensbestimmung als möglich schlechthin voraus. Denn es gebietet „als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unseren Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen[4])." Es wird also eigens begründet werden müssen, wie dieses Correspondenzverhältnis möglich sei. Der Mensch selbst bringt es nicht durch sein Handeln direkt hervor, da er nicht die Ursache der Natur selbst ist.

---

[1]) A. O. S. 143.
[2]) A. a. O. S. 143.
[3]) A. a. O. S. 144.
[4]) A. a. S. S. 149.

So tritt nun der Fall ein, dass das moralische Gesetz einen „Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens[1])“ zwar als schlechthin notwendig fordert, dass aber der Wille des Menchen es nicht mit seinen Kräften an sich zustande bringen kann, diese geforderte Einstimmigkeit zu ermöglichen. Es gehört also implicite zu der Notwendigkeit der Beförderung des höchsten Guts auch die Notwendigkeit eines anderweitigen Grundes für die Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit[2]).

Es muss demnach ausserhalb der gesamten Natur notwendig eine Ursache derselben geben, in welcher der Grund für diese Harmonie enthalten ist: sonst entbehrte die nach dem moralischen Gesetze schlechthin notwendige Beförderung des höchsten Gutes des Grundes ihrer Möglichkeit. Der theoretische Satz: es gibt ein notwendiges Dasein, das den Grund enthält für die durchs Sittengesetz geforderte Einstimmigkeit von Tugend und Glückseligkeit, hängt unzertrennlich mit dem praktischen Gesetze, dass das höchste Gut schlechthin notwendig befördert werden muss, zusammen, denn sonst wäre dasselbe nicht möglich[3]). So notwendig die Bewirkung des letzteren ist, ebenso notwendig muss ein Dasein als Grund für dessen Möglichkeit postuliert werden.

Und da diese oberste Ursache der Natur Handlungen bewirken soll, die ihrer Kausalität nach nicht den mechanischen Naturgesetzen, sondern der moralischen Gesinnung, d. h. einem nach der Vorstellung von Gesetzen handelnden Willen, entsprechen sollen, wird sie eine Intelligenz und ein mit Willen begabtes Wesen sein müssen. „Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott[4]).“ Es ist also moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

---

[1]) A. a. O. S. 150.
[2]) A. a. O. S. 150.
[3]) „Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet.“ A. a. O. S. 150/1.
[4]) A. a. O. S. 150.

Der Charakter der Notwendigkeit, das Dasein eines göttlichen Wesens in moralischer Beziehung anzunehmen, ist aber ein ganz anderer wie der einer theoretisch erkannten Notwendigkeit[1]). Letztere ist eine objektive, d. h. das ausser meinem Gedankenzusammenhange stehende Dasein selbst zwingt mich zur Anerkennung. Die hier sich ergebende moralische Notwendigkeit Gottes ist lediglich subjektiv, d. h. ich finde die Möglichkeit der Hervorbringung des höchsten Guts nur denkbar unter der Voraussetzung, dass ein göttliches Wesen existiert, und darum ist dieses Dasein notwendig. Damit ist zugleich die Verwahrung ausgesprochen, dass das göttliche Dasein nicht notwendig sei „als ein Grund aller Verbindlichkeit überhaupt[1])." Nicht deshalb existiert ein Gott, weil wir um seinetwillen das moralische Gesetz befolgen sollen, sondern weil es Pflicht ist, das Sittengesetz, das der autonome Wille sich selbst diktiert, zu erfüllen und dadurch das höchste Gut hervorzubringen, muss Gott existieren, damit dieses letztere möglich sei[2]).

In theoretischer Beziehung, als Erklärungsgrund der Natur, ihrer Abhängigkeit und ihres Zusammenhanges, ist und bleibt die Annahme Gottes eine blosse Hypothese, d. h. eine mit den in der Naturerklärung herrschenden Prinzipien verträgliche, aber (da die Bedingungen fehlen) unbeweisbare Annahme. Aber in praktischer, „in Beziehung auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts)[3])" gewinnt die Annahme eines göttlichen Wesens etwas Zwingendes, eine positive Gewissheit. Es ist dies die Gewissheit des Glaubens, des auf Bedürfnisse der Vernunft gestützten und daher „Vernunftglaube" zu benennenden Glaubens[3]).

Dieses ist der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes, allerdings nicht mehr ein solcher zur Demonstration desselben durch theoretische Vernunft, wodurch etwa unsere spekulative Erkenntnis um eine neue Einsicht erweitert würde. Die Wirklichkeit, die durch die praktische Vernunft postuliert wird, ist eine andere, als sie die Er-

---

[1]) A. a. O. S. 151.

[2]) „Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden ist." (A. a. O. S. 151).

[3]) A. a. O. S. 151.

fahrung bieten kann[1]). Weil es eine von unserer Vernunft unabtrennbare Aufgabe ist, nach dem Gesetze der Moralität das höchste Gut zu verwirklichen, eine Aufgabe, deren Erfüllung nicht in unserem Belieben steht, sondern unbedingt notwendiger Vernunftzweck, unsre moralische Bestimmung, ist, müssen die notwendigen Bedingungen zur Lösung dieser Aufgabe in praktischer Beziehung Wirklichkeit beanspruchen können. Das ist die Bedeutung der Postulate der praktischen Vernunft, dass die bestimmten und schlechterdings notwendigen Bedingungen, unter denen das allein von uns verwirklicht werden kann, was unsrer sittlichen Bestimmung gemäss verwirklicht werden soll, nicht mehr bloss als „problematische, bloss denkbare Begriffe [gelten], sondern jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen[2])."

So verschafft also die praktische Vernunft durch Postulierung dessen, was notwendig als Bedingung zur Erfüllung ihrer sittlichen Aufgabe vorausgesetzt werden muss, dem „theologischen Begriffe des Urwesens, das spekulative Vernunft zwar denken, aber als blosses transscendentales Ideal unbestimmt lassen musste, Bedeutung in praktischer Absicht."

Erweitert wird durch diese praktisch postulierte Realität aber unsre Erkenntnis allerdings nur in praktischer Beziehung, so zwar dass dem theoretischen Ideal von einem höchsten Wesen „im Allgemeinen" Gewissheit wegen seiner objektiven Geltung und Realität verschafft ist. Im Allgemeinen nur, weil wir wegen der Beschaffenheit Gottes, wie derselbe theoretisch und positiv vorzustellen sei, damit doch noch keine bestimmte Einsicht erhalten[3]). Wir können da-

---

[1]) „Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im mindesten in spekulativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses." (A. a. O. S. 161.)

[2]) A. a. O. S. 161.

[3]) „Diese Postulate [ebenso wie das Dasein Gottes muss, nebenbei bemerkt, auch die Unsterblichkeit der Seele postuliert werden] sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative

durch also das höchste Wesen nicht, wie es an sich ist, erkennen, uns gar keine Anschauung von demselben machen, sondern nur unsere Vernunft hinsichtlich der Erkenntnis des Uebersinnlichen darüber vergewissern, dass die Begriffe von transscendenten Dingen nicht bloss leere Sophistikationen sind, sondern dass es solche Gegenstände gebe, ohne dass wir sie näher bestimmen können [1]).

Dieser Auffassung, dass das Dasein Gottes in praktischer Beziehung notwendig sei, als notwendig postuliert werden müsse, entspricht, gegenüber den unzulänglichen moralischen Systemen der Epikuräer und Stoiker, allein das Christentum voll und ganz [2]). Dasselbe erkennt billigerweise an, dass „das moralische Gesetz für sich keine Glückseligkeit verheisst [3]),“ weil diese nach den Gesetzen der Naturordnung garnicht unmittelbar als Folge der Erfüllung des Sittengesetzes erklärlich ist. Es verfährt deshalb ganz richtig, wenn es „diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) ergänzt durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht [3]).“

Durch den moralischen Gottesbeweis wird endlich auch das Verhältnis von Moral und Religion bestimmt [4]). Nicht die Religion ist das prius, worauf sich die Moral zu gründen hätte, sondern umgekehrt: Dadurch, dass das moralische Gesetz die Erfüllung aller Pflichten als an sich notwendig zur Beförderung des höchsten Guts vorstellt, dieses jedoch

---

Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte.“ (A. a. O. S. 158.)

[1]) „Wir erkennen zwar dadurch weder unsrer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objekte unseres Willens . . . . Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt.“ (A. a. O. S. 160).

[2]) A. a. O. S. 153 ff.

[3]) A. a. O. S. 154.

[4]) A. a. O. S. 155 ff.

seiner Möglichkeit nach von einem moralisch-vollkommenen, allmächtigen Willen abhängig macht, kommt die Religion zustande, „die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote[1])." „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Anordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebungen zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können[2])." Wir werden also nicht die moralischen Pflichten als göttliche Gebote betrachten müssen, weil Gott sie gegeben hat, das wäre Heteronomie, wie sie Kants autonomer Ethik prinzipiell zuwider ist, sondern weil sie Vernunftgesetze sind, die in letzter Linie auf Gott hinweisen. Die Religion betrachtet die moralischen Gesetze nur von einem anderen Standpunkte aus, nämlich als von Gott gegeben, weil sie mit dem Gottesbegriff einsetzt, den ihr die Moral geliefert hat. Dies darf sie mit vollem Recht, wenn sie sich nur dabei bewusst bleibt, dass das Verhältnis in Wirklichkeit ein anderes ist, dass die moralischen Gesetze von selbst verpflichten und nur durch den als zu ihrer Vollendung notwendig geforderten Gottesbegriff die Deutung erlauben, diesen Endzweck unserer praktischen Vernunft gewissermassen als gesetzgeberisch für dieselbe aufzufassen, auf den sie doch nur eigentlich hinzielen[3]). Gott kann insofern als Gesetzgeber gelten, als auf sein Geschenk hin, auf die der Tugend als der Glückwürdigkeit proportionale Glückseligkeit, unser Tun und Lassen gerichtet ist.

3. Das Gottesdasein in der Kritik der Urteilskraft.

Mit Rücksicht darauf, dass die Stellung Kants zu den Gottesbeweisen sowohl in polemischer Hinsicht gegenüber

[1]) A. a. O. S. 155.
[2]) A. a. O. S. 155.
[3]) „Religion innerhalb der Grenzen d. bl. V." S. 5. (Reclam).

den traditionellen Argumenten, wie sie hauptsächlich Gegenstand der Kritik d. r. V. waren, als auch in positiver Hinsicht durch Begründung des neuen moralischen Beweises in der Kritik d. pr. V. eine endgültige ist, die keinerlei Veränderung in den noch folgenden Schriften erfährt, möge es gestattet sein, im folgenden in möglichst kurzer Fassung nur den Wertzuwachs zu behandeln, den die in den beiden vorigen Kritiken gewonnene Einsicht in das Gottesproblem durch die teleogische Naturbetrachtung erfährt.

Wir bemerkten im Laufe der Darstellung der Vernunftkritik nach ihren beiden Seiten, der theoretischen und der praktischen, dass die beiden entsprechenden Hauptteile, die Natur- und die Freiheitslehre, sich zwar auf ein und dieselbe Vernunft gründen, aber doch in ihren Prinzipien einander entgegengesetzt sind. Die Vermittlung zwischen beiden zu einer durchgängigen Vernunfteinheit ist durch die reflektierende (von der „bestimmenden“ bei dem Zustandekommen von Erkenntnisurteilen wohl zu unterscheidende) Urteilskraft gegeben.

Wir wissen aus den Verhandlungen der Kritik d. r. V., dass die menschliche Vernunft vergeblich den Versuch macht, aus den Zwecken der Natur auf die oberste Ursache der Natur und deren Eigenschaften zu schliessen[1]). Diese teleologische Betrachtungsweise der Natur ist das Geschäft der reflektierenden Urteilskraft. Da die dem Verstande eigenen allgemeinen Gesetze, die die empirische Erkenntnis der „Natur“ ermöglichen, nichts über die besondere Beschaffenheit der uns gegebenen Wirklichkeit bestimmen, wäre es an sich möglich, dass wir uns damit zufrieden geben müssten, die empirisch gegebene Welt als lediglich zufällige, über die es nichts mehr zu reflektieren gäbe, wozu sie da sei und ob sie überhaupt einen Zweck habe, sei er bedingt oder unbedingt, mit Ergebung in dieses Fatum hinzunehmen[2]). Unser Erkenntnisvermögen gibt dies aber nicht zu, sondern zwingt uns, über dieselbe zu reflektieren und sie als das Werk eines Verstandes zu betrachten, der sie „zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System von besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte[3])“.

Unsere Vernunft hat also in der Urteilskraft ein Vermögen, sich durch Reflexion „die Natur als durch eigenes

---

[1]) Siehe oben S. 125 ff.
[2]) Kritik der Urteilskraft S. 21 f. (Reklam)
[3]) A. a. O. S. 18.

Vermögen technisch zu denken[1])". Damit bestimmt sie jedoch nichts an den Naturprodukten selbst, sondern die menschliche Zweckbetrachtung ist lediglich eine subjektive Vorstellungsart, eine Maxime, dergemäss wir nicht behaupten dürfen, eine bloss mechanische Entstehung gewisser Wesen sei unmöglich, sondern nur, dass wir eine solche nicht einzusehen vermögen und uns nur mit der Konstatierung der Zweckmässigkeit derselben zufrieden geben müssen[2]). Mit der Naturbetrachtung nach Zwecken „schreibt man weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung; man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Prinzip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseresVerstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können[3])".

Es wird also, da die Erscheinungen an sich keine Zweckmässigkeit offenbaren, in der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes liegen, dass wir sagen müssen, gewisse Dinge müssen von uns als absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden. Dass ihnen an sich ein derartiges Streben, bestimmte Zwecke zu erfüllen, deren Ursache ein Verstand ist, zukomme, zu dieser Behauptung sind wir durch unseren Verstand keineswegs gezwungen[4]). Unser Verstand hat dadurch bloss „ein Prinzip mehr, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen[5])".

Wir müssen aber gemäss der Natur unseres Verstandes die Dinge in zweifacher Hinsicht als zweckmässig betrachten: entweder als objektiv zweckmässig (vollkommen), d. h. als in ihrer Form übereinstimmend mit ihrer Möglichkeit, wie

---

[1]) A. a. O. S. 239.

[2]) A. a. O. S. 22.

[3]) A. a. O. S. 25.

[4]) „Gewisse Naturprodukte müssen nach der Beschaffenheit unsers Verstandes ihrer Möglichkeit nach von uns als absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dass nicht ein anderer (höherer) Verstand als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur, d. i. einer Kausalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur antreffen könne." (S. 293).

[5]) A. a. O. S. 238.

sie in ihren Begriffen ausgedrückt ist, oder als subjektiv zweckmässig (schön), d. h. als in ihrer Form übereinstimmend mit der Natur unseres Erkenntnisvermögens. Die reflektierende Urteilskraft wird also dementsprechend eine teleologische und eine ästhetische sein[1]).

Die Untersuchung der Kritik d. r. V. über die Betrachtung der Natur nach unseren Erkenntnisprinzipien hatte, wie wir wissen, nichts Zwingendes, wenn auch nichts Gegenteiliges für die Anerkennung einer obersten Ursache vorgebracht. Aber die Untersuchung der Kritik d. pr. V. über die Betrachtung der Natur rücksichtlich unserer moralischen Prinzipien hatte eine solche Anerkennung als unbedingt notwendig postuliert. Für unsern Zweck, zur Entscheidung der Frage, ob die nach der Beschaffenheit unsres Verstandes notwendige Betrachtung der Natur nach Zwecken uns auch zur Anerkennung einer obersten Ursache zwingt, kann nur die objektive Zweckmässigkeit der Natur zum Ausgangspunkte dienen; die Antwort auf diese Frage müssen die Verhandlungen über die teleologische Urteilskraft geben.

Es wird zum Verständnis der Auflösung dieser Frage zunächst nötig sein, einige der Hauptpunkte der Kritik der teleologischen Urteilskraft vorauszuschicken. Wir müssen etwas als zweckmässig beurteilen, etwas als einen Zweck der Natur ansehen, wenn „ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Ideen der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen[2])". Nun kann zweierlei eintreten: die zweckmässige Wirkung muss entweder „unmittelbar als Kunstprodukt" aufgefasst werden oder nur als „Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen," d. i. als Mittel zu andern Zwecken. Letztere, die relative Zweckmässigkeit (die Zuträglichkeit eines Dinges für andere Dinge), kann nur dann als eine äussere betrachtet werden, wenn dasjenige, wozu es zuträglich ist, für sich selbst als Zweck der Natur angesehen werden muss[3]).

Um nun ein Ding als Zweck der Natur an sich selbst ansehen zu können, um einzusehen, dass es nur als solcher möglich sei und dass „die Kausalität seines Ursprungs nicht

[1]) A. a. O. S. 32.
[2]) A. a. O. S. 245/6.
[3]) A. a. O. S. 246.

im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken, durch Begriffe bestimmt wird[1])", gesucht werde müsse, wird es nötig sein, „dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, sondern dass selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze[2])". Es wird also dazu erfordert, dass ein Ding nur so aufgefasst werden kann, dass es „von sich selbst (obgleich im zweifachen Sinne) Ursache und Wirkung ist[3])", dass seine Teile nur rücksichtlich des Ganzen möglich und, indem sie sich verbinden, wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. In einem Dinge als Naturzweck wird ein jeder Teil als „um des Ganzen willen" daseiend und als Werkzeug oder Organ zur Möglichkeit des Ganzen gedacht, daher nur organisierte Wesen es sind, die nur als Zwecke der Natur möglich gedacht werden müssen[4]).

Inbetreff der Organismen in der Natur versagt die mechanische Erklärungsweise. Wenn auch die „Befugnis, auf eine bloss mechanische Erklärungsweise aller Naturprodukte auszugehen", ganz unbeschränkt ist, so ist doch das „Vermögen damit allein auszulangen," sehr beschränkt[5]). Die organischen Gebilde der Natur gebieten der mechanischen Erklärung Halt; sie lassen sich nur teleologisch verstehen. Einem intuitiven Verstande würde auch die organisierte Natur als mechanischer Zusammenhang offen klar liegen; für unseren diskursiven Verstand fällt aber beides auseinander[6]).

Nachdem nun so festgestellt ist, inwiefern wir nach der Beschaffenheit unseres Verstandes über die Dinge der Natur nach Endursachen urteilen müssen, nämlich sofern uns die Erfahrung organisierte Wesen bietet, wird in der „Methodenlehre der teleol. Urteilskraft" abgehandelt, „wie über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden müsse[7])". In der Entwicklung dieses „Wie" werden wir eine, und sogar die wirksamste Stütze für den moralischen Gottesbeweis finden.

Wenn man die Frage stellt: „wozu ist ein Ding da?" so kann die Antwort lauten: Es ist mit dem Dasein eines Dinges keine bestimmte Absicht verbunden; dann hat dieses

---

[1]) A. a. O. S. 249.
[2]) A. a. O. S. 249.
[3]) A. a. O. S. 251.
[4]) A. a. O. S. 252 ff.
[5]) A. a. O. S. 306.
[6]) A. a. O. S. 295 ff.
[7]) A. a. O. S. 306.

Ding keinen Zweck, braucht auch nicht teleologisch beurteilt zu werden, sondern verdankt seinen Ursprung dem Mechanismus der Natur und ist als mechanisch erzeugt erklärlich. Es kann aber auch die Antwort nötig sein: es verdankt sein Dasein als zufälliges Naturprodukt der Absicht eines Verstandes, sonst wäre es unerklärlich; diese Antwort wird unser Verstand von jedem organisierten Dinge gelten lassen müssen. Im letzteren Falle hat dieses Ding einen Zweck[1]).

Nun kann wieder die Frage sein: Liegt der Zweck des Daseins dieses Naturwesens in ihm selbst oder ist er ausser ihm in anderen Naturwesen zu suchen? Im ersten Falle würde dieses Ding nicht bloss Zweck, sondern Endzweck sein, während es im zweiten Falle nur notwendig als Mittel zu einem weiteren Zwecke existierte. Es muss also unser Verstand sich bei jedem als zweckmässig zu beurteilenden Naturwesen notwendigerweise fragen, ob es Endzweck sei oder nur Mittel zum Zweck[2]).

Nun ergibt sich bei sorgfältigster Zweckbetrachtung aller Naturwesen: „Wenn wir die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen, dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könne[3])."

Kant zeigt nun, wie selbst der Mensch, der doch in Ansehung der Tiere und Pflanzen deren oberster Zweck zu sein scheint, insofern als er das „einzige Wesen auf Erden ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen kann", doch in anderer Beziehung wieder (nämlich um durch Vertilgung der Raubtiere, die durch Vernichtung anderer pflanzenfressenden Tiere verhindern, dass ein allzu üppiger Pflanzenwuchs zu sehr eingeschränkt werde, ein „gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur zu stiften") als Mittel in der Reihe der Naturzwecke betrachtet werden muss[4]). Als letzten Zweck der Natur, d. h. als einen solchen, auf den die sämtlichen übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, dürfen wir allerdings den Menschen betrachten, wenn wir auch damit noch lange

[1]) A. a. O. S. 316.
[2]) A. a. O. S. 317.
[3]) A. a. O. S. 317.
[4]) A. a. O. S. 318.

nicht behaupten können, dass er als ein blosses Naturprodukt den Zweck seines Daseins in sich selbst habe, also Endzweck sei[1]).

Gibt es nun aber wirklich nichts, was wir als absoluten Endzweck betrachten müssen, nichts, was den Zweck seines Daseins in sich selbst hat und keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf? Wenn bei der Zweckmässigkeitserklärung der blosse Mechanismus der Natur zu Grunde gelegt wird, so lässt sich nicht fragen, wozu die Dinge da sind, weil dann bloss deren physische Möglichkeit in betracht kommt, die die Form der Dinge nach einer blinden Notwendigkeit bestimmt haben könnte[2]). Wenn wir aber bei der Zweckmässigkeitserklärung, wie es unser Verstand erfordert, „eine besondere Art von Kausalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache[3])" annehmen, so müssen wir nach dem Ziele fragen, das dieser Verstand mit all den verschiedenen zweckmässigen Formen gehabt habe, das ihn zu allen diesen Produktionen bestimmt haben könnte, kurz das sein Endzweck ist. Ein Ding aber, was notwendig, seiner objektiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existieren soll, muss von der Art sein, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung als bloss seiner Idee abhängig ist.[3])

Ein solches Wesen ist nur der Mensch als Noumenon, der sich in praktischer Hinsicht das Gesetz, nach dem er sich Zwecke bestimmt, selbst als unbedingt notwendig verpflichtend und von Naturbedingungen unabhängig gibt. „Von dem Menschen als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf[4])".

Es wird nun nach diesen Feststellungen über die blosse Relativität der physischen Zweckordnung, indem nichts in ihr als absolutes Ziel einen absichtlich wirkenden Verstand zu zweckmässigen Bildungen bestimmt haben kann, leicht sein, die Unzulänglichkeit des Versuchs aufzuzeigen, von den empirisch erkennbaren Zwecken in der physischen Natur aus auf die Notwendigkeit einer obersten Ursache der

[1]) A. a. O. S. 317 u. 321.
[2]) A. a. O. S. 327.
[3]) A. a. O. S. 328.
[4]) A. a. O. S. 328.

Natur, Gottes, und dessen Eigenschaften zu schliessen, wie es der physiko-theologische Beweis tat und was schon in Beziehung auf unser theoretisches Erkenntnisvermögen sich als unzulänglich herausstellte[1]).

Wenn auch die in der physischen Natur uns bekannt gewordenen zweckmässigen Bildungen, so könnte man auf Grund der teleologischen Naturbetrachtung unseres Verstandes gegen den physiko-theologischen Gottesbeweis einwenden, nur als die Wirkung eines Verstandes angesehen werden können, so lässt sich doch von hier aus dieser Verstand nicht als ein göttlicher, die verständige Ursache aller physischen Zweckmässigkeit nicht als ein göttliches Wesen bestimmen. Denn da keiner der empirisch bekannten Zwecke der Natur uns die Garantie bieten kann, dass er absoluter Endzweck ist, kann uns die theoretische Naturforschung nie darüber vergewissern, ob „dieser Verstand mit dem Ganzen der Natur und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge, die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde[2])." Nach dieser Naturforschung muss es, da sich in ihrem Zusammenhange kein Endzweck herausstellt, unentschieden bleiben, ob die oberste Ursache überhaupt eine derartige sei, die nach einem Endzweck handle oder ob sie bloss gewissermassen instinktartig, ihrer Natur nach notwendig diese Formen der physischen Natur hervorbringe, wozu sie keiner, am allerwenigsten höchster Weisheit bedürfte, also nicht Gott zu sein brauchte[3]).

Die Physikotheologie kann uns nicht nur keinen Endzweck der Schöpfung, der nur einen göttlichen Verstand zur Voraussetzung haben könnte, aufzeigen, sondern reicht nicht einmal soweit aus, nach einem solchen zu fragen[4]) „Sie kann zwar den Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjektiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff nicht weiter bestimmen[4])." Sie bleibt also physische Teleologie und führt an sich zu keiner Theologie, „weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss[5])."

---

[1]) Siehe oben S. 124.
[2]) A. a. O. S. 336.
[3]) A. a. O. S. 330/1.
[4]) A. a. O. S. 330.
[5]) A. a. O. S. 331.

Nur wenn man den Begriff „Gott“ an „jedes von uns gedachte verständige Wesen“ verschwendet (etwa wie die Alten mit ihren Götterbegriffen verfuhren) und, wo man berechtigt ist, viel Vollkommenheit anzunehmen, alle mögliche einschmuggelt, dann könnte man freilich auf physikotheologischem Wege ein göttliches Wesen bewiesen zu haben sich rühmen[1]). Aber unter Berücksichtigung der wahren Gottesidee, die a priori in uns liegt, werden wir die physische Teleologie nur als eine Propädeutik oder Vorbereitung zur Theologie ansehen können, die nicht an sich selbst zureicht, die verständige, in dem System der physischen Naturzwecke mit Absicht wirkende Ursache als Gott aufzuzeigen, sondern dazu noch der „Hinzukunft eines anderweitigen Prinzips“ bedarf[2]).

Es kann nur die Moraltheologie uns Aufschluss über das Dasein einer verständigen göttlichen Ursache der Welt geben, dies bekräftigt die nach der Beschaffenheit unseres Verstandes notwendige teleologische Betrachtungsweise unserer Urteilskraft. Sie hat allein das Recht, von einem Endzwecke der Schöpfung zu reden, nämlich dem Menschen als moralischen Wesen, und inbezug auf die oberste Ursache es als ausgemacht gelten zu lassen, dass sie nach einem Endzwecke, wie er sich für einen Gott allein schickt, handle, der sie zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmt, was die physische Teleologie unausgemacht lassen musste[3]). Es ist selbst für den „gemeinsten Verstand“ eine zwingende Reflexion, sagt Kant, wenn er über das Dasein in der Welt und das Dasein der Welt selbst Betrachtungen anstellt, dass das gesamte Dasein zu nichts da sein würde, wenn es nicht Menschen oder vernünftige Wesen überhaupt gäbe. Aber nicht durch das Dasein der Menschen als erkennender Wesen erhält das Dasein alles Uebrigen in der Welt erst seinen Wert, denn „wenn diese Weltbetrachtung ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Wert erwachsen[4]).“ Nur durch das Dasein der Menschen als moralisch sich selbst verpflichtender Wesen erhält alles erst Wert und Bedeutung in Beziehung auf diesen unbedingten Endzweck der Schöpfung. Diesen letzteren Zweck der Schöpfung müssen wir nach der Beschaffenheit unseres

[1]) A. a. O. S. 332.
[2]) A. a. O. S. 336.
[3]) A. a. O. S. 339.
[4]) A. a. O. S. 337.

Verstandes als Bestimmungsgrund des obersten Grundes im Reiche der Zwecke zur Hervorbringung aller Weltwesen betrachten und darnach den Begriff dieses obersten, absichtlich wirkenden, verständigen Grundes als Gott bestimmen[1]). Denn da seine Kausalität durch den Endzweck moralischer Wesen bestimmt ist, werden wir ihn „nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen[1])." Damit ihm nicht „das Innerste der Gesinnungen, welches den eigentlichen moralischen Wert der Handlungen vernünftiger Wesen ausmacht, verborgen sei[2])", werden wir ihn als allwissend denken müssen; weil er die gesamte Natur zur Bewirkung seines Endzwecks muss angemessen machen können, wird er als allmächtig, allgütig und gerecht, schliesslich in zusammenfassender Weise als allweise gedacht werden, kurz: er muss alle Eigenschaften haben, die in Beziehung auf diesen Endzweck, nämlich moralisch-vernünftige Wesen, vorauszusetzen sind[3]).

Wenn es also gilt, von Gottes Dasein einen Beweis zu liefern, so kann nur der moralische in Betracht kommen, der, wie jetzt durch die Kritik der teleologischen Urteilskraft nachgewiesen ist, auch vom Standpunkte der Betrachtung der Zwecke in der Natur gefordert wird. Auch wenn man die Ursache der Welt nach dem Endzwecke derselben beurteilt, erweist sich Gott als moralischer Welturheber. Und umgekehrt: der moralische Gottesbeweis erhält noch besonderes Gewicht dadurch, dass auch die teleologische Betrachtungsweise der Welt diesen moralischen Welturheber bestätigt. „Wir können nur sagen: dass nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Objekt bezogenen Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, garnicht begreiflich machen können[4])."

An die nochmalige Wiederholung des moralischen Gottesbeweises[5]) in genau derselben Form, wie er uns aus der Kritik d. pr. V. bekannt ist, knüpft Kant noch eine Reihe von Betrachtungen über den Wert und die Geltungsart dieses Arguments. Vor allem soll es kein „objektiv-gültiger"

---

[1]) A. a. O. S. 339.
[2]) A. a. O. S. 339/40.
[3]) A. a. O. S. 340.
[4]) A. a. O. S. 354.
[5]) A. a. O. S. 347.

Beweis sein, der dem Zweifler demonstriere, dass ein Gott sei, sondern er soll nur ausdrücken, dass „wenn man moralisch konsequent denken will, man die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse[1])“. Die Annahme Gottes sei auch nicht nötig zur Sittlichkeit, sondern durch dieselbe; weil unser praktisch unbedingt-geltendes Sittengesetz uns kategorisch verpflichtet, das höchste Gut zu befördern, wird durch diese Notwendigkeit die Annahme Gottes zur Ermöglichung dieses höchsten Guts praktisch notwendig. „Dieser (moralische) Beweis will nicht sagen: es ist ebenso notwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen. Nein! Nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letzteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (eine mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen als das höchste Weltbeste) müsste alsdann aufgegeben werden[2])“.

Am Schlusse der Kritik der Urteilskraft, in der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie[3]),“ rollt Kant noch einmal die ganze Frage nach der Beweiskraft der einzelnen Argumente auf, indem er dem moralischen Beweise den Rang bestimmt, den er unter den übrigen in der Philosophie gebräuchlichen Gottesbeweisen einnimmt. Er will damit noch einmal zusammenfassend zeigen, „dass hier nichts zu wählen, sondern dass das theoretische Vermögen der Vernunft vor einer unparteiischen Kritik alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse[4])“.

Unsre Vernunft muss alles Fürwahrhalten, so führt er hier aus, auf Tatsächlichkeit gründen. Es kann aber bei Beweisen der Unterschied eintreten, dass sie entweder von dieser Tatsächlichkeit ein Wissen begründen oder bloss ein Glauben.

Die Beweise, die auf ein Wissen vom Dasein Gottes hinzielen, gehen teils von metaphysischen Begriffen aus und beweisen rein apriorisch, teils von physischen in der Erfahrung gegebenen Verhältnissen. Erstere sind der ontologische und der kosmologische Beweis; diese beiden Argumente können wegen ihrer Sophistikationen, wie sie in der Krit. d. r. V. aufgedeckt wurden, „niemals über die Schule

[1]) A. a. O. S. 347 Anmerk.
[2]) A. a. O. S. 348.
[3]) A. a. O. S. 377 ff.
[4]) A. a. O. S. 377.

hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben [1]).“

Physische Beschaffenheiten der Erfahrungsdinge legt der physiko-theologische Beweis zu Grunde. Wir sehen jetzt ein, wie er nur von den Zwecken in dieser Erfahrungswelt ausgehen konnte; denn nur so konnte er zu einem Urgrunde der Dinge zu gelangen hoffen, der sich allein zu einem übersinnlichen Verstande schickt. Aber nur aus diesen empirischen Daten erreicht er nicht das, worauf er ausgeht, nämlich das Dasein Gottes als solchen, als eines Urhebers der Welt unter moralischen Gesetzen [2]). Trotzdem er an sich also unzulänglich ist, ist er doch „verehrungswert“, weil er auf den blossen gesunden Verstand stets einen überzeugenden Eindruck macht; und Reimarus' Verdienst um diesen Beweis wird in dieser Hinsicht ein bleibendes sein [3]). Aber diese grosse Ueberzeugungskraft erhält er nur dadurch, dass „sich unvermerkt der jedem Menschen innewohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund einmischt, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit, beilegt [4]).“ Man ergänzt also willkürlich die physiko-theologische Beweisführung wegen ihrer Mangelhaftigkeit durch Beweismomente, die dem moralischen Argument entstammen.

Das letztere, für sich betrachtet, ergänzt aber nicht bloss das physiko-theologische Argument zu einem vollständigen Beweise, sondern ersetzt ihn als gänzlich selbstständiges Argument [5]). Denn jener kann nichts weiter leisten, als unsre Vernunft hinsichtlich der in der Erfahrung bekannt werdenden Zweckmässigkeit zur Annahme eines obersten Grundes, der nach der Beschaffenheit unsres Erkenntnisvermögens als Verstand gedacht werden muss, hinzuleiten und auf den moralischen Beweis, der allein das Geschäft, diesen Verstand wegen des Endzwecks der Schöpfung als Gott zu erweisen, vollenden kann, vorzubereiten [6]).

Aber gesetzt den Fall, es wäre nicht einmal möglich, in der physischen Natur Stoff zu einer Physiko-Theologie zu finden, es würde uns nicht das geringste Zweckmässige in

---

[1]) A. a. O. S. 379.
[2]) A. a. O. S. 379.
[3]) A. a. O. S. 380.
[4]) A. a. O. S. 381.
[5]) A. a. O. S. 382.
[6]) A. a. O. S. 382.

ihr entgegentreten, so würde doch der moralische Beweis ganz für sich allein seine Kraft behaupten. Denn die Vernunft würde „im Freiheitsbegriffe und in den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch-hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Dasein) als einen jener und ihren Gesetzen gemässen Endzweck zu postulieren und zwar in Rücksicht auf das unnachlässliche Gebot der praktischen Vernunft[1])."

Dieses moralische Argument hat demnach allein das Recht, das sich der physiko-theologische Beweis nur anmasst, nämlich von einem Endzwecke der Welt zu reden, welcher der zum Gottesbegriff unerlässlich notwendigen Eigenschaft der Weisheit entspricht. Und „dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens in demselben gelegen und wird mit der fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt[2])."

Schluss.

Wenn wir zum Schluss den Fortschritt präcisieren wollen, den die von Kant begründete Art des Beweises von Gottes Dasein und die Art unserer Gewissheit von demselben bedeutet gegenüber der Auffassung von Gottes Wesen und seiner möglichen Erweisbarkeit, wie sie von Kants sämtlichen Vorgängern geteilt wurde, so werden wir ihn im Grunde genommen, darin suchen müssen, dass Kant als erster gezeigt hat, man dürfe sich den Beweis vom Dasein Gottes als eines in der Tat göttlichen Wesens nicht gar so leicht machen und sich zutrauen, ein Wissen von demselben erlangen zu können, wie es jedem theoretisch erkannten Dinge zukommt. Wenn der wahre Begriff Gottes, so wie er a priori in unseren Ideen sich vorfindet, bei den Versuchen, dessen Dasein zu erweisen, zu Grunde gelegt wird, muss sich die Beweismethode ganz wesentlich anders gestalten, als wie sie die dogmatischen Vorgänger Kants befolgt hatten. Bildete sich doch Spinoza ein, dass in der einen, allumfassenden Substanz schon ein unsrer Gottesidee wirklich entsprechendes göttliches Wesen

[1]) A. a. O. S. 382 u. 383.
[2]) A. a. O. S. 357.

bewiesen werden könnte. Und Leibniz wollte ohne weiteres in dem letzten wirklich zureichenden, notwendigen Grunde, dessen Annahme die Zufälligkeit der Welt erfordert, schon das wahrhaft mit unsrer Gottesidee übereinstimmende göttliche Wesen theoretisch erwiesen haben. Das ist also Kants bleibendes Verdienst um die Gottesfrage, gezeigt zu haben, dass, wenn nicht der Gottesbegriff in die Gefahr geraten soll, erniedrigt und an ein nur relativ höchstes, verständiges Wesen verschwendet zu werden, die Art seiner Gewissheit eine andere wird sein müssen, als sie mit unserer theoretischen Erkenntnis erstrebt wird.

Und da, wie aus der vorstehenden Abhandlung sich gezeigt haben dürfte, die Kantische Lösung des Problems vom Gottesdasein ganz konsequent in den Prämissen des transscendentalen Idealismus einerseits und der reinen autonomen Moral anderseits festwurzelt, so wird eine Beurteilung des Lösungsversuchs dieses höchsten Problems aller Philosophie unter allen Umständen abhängig zu machen sein von einer vorausgehenden Stellungnahme zu diesen Voraussetzungen und Grundprinzipien des Kant'schen Systems.

Zusammenstellung der benutzten Literatur.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausg. Bd. 4 u. 5.

Überweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philosophie. 7. Aufl. Bd. II u. III.

Vaihingers Kant-Studien (im Allgemeinen, besonders zur Literaturauswahl).

„ Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. Stuttgart 1881.

Fr. Paulsen, Imanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. IV. Aufl. Stuttgart 1904.

„ Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875.

B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und in der 2. Auflage der Kritik d. r. V. Leipzig 1878.

A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1908. 2. Aufl.

Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885.

J. Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. s. Vaihingers Kant-Studien, Ergänzungsheft I.

K. Sasao, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. Diss. Halle 1900.

P. Boehm, Die vorkritischen Schriften Kants. Strassburg 1906.

Jeppel, Kants ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes. Halle 1883.

Runze, Der ontol. Gottesbeweis. Krit. Darstellung s. Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenwart Halle 1882.

Schmidtborn, Darlegung und Prüfung der Kantischen Kritik des ontol. Beweises. Wiesbaden.

Schultze, Der ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-krit. Uebersicht bis Kant. Programm. Hamburg 1900.

Ostermann, Kants Kritik der rationalen Theologie. Jena 1876.

Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes. Torgau 1878.

Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart. Leipz. 1877.

Brennecke, Kurzgefasste Darlegung und Beurteilung der von Leibniz aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes. (Philos. Monatshefte V).

Huber, Die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsb. 1854.

Adickes, Immanuel Kants Kritik d. r. V. mit Einleitung und Anmerkungen. Berlin 1889.

Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters hrsg. v. Baeumker u. v Hertling) Bd. VI Heft 3.

Lebenslauf.

Am 16. August 1883 zu Martinsberg, Kreis Habelschwerdt als Sohn des Hauptlehrers Ernst Franke und seiner Ehefrau Agnes geb. Dehnelt geboren, besuchte ich zunächst die kath. Volksschule zu Stanowitz, Kreis Striegau, wohin mein Vater unterdessen versetzt worden war. Die höhere wissenschaftliche Ausbildung erhielt ich auf den Gymnasien zu Striegau, Breslau (St. Matthias) und Schweidnitz. An letzterem bestand ich Herbst 1902 die Reifeprüfung. Hierauf studierte ich an der Königlichen Universität Breslau Philosophie und alte Philologie. Als am 27. Januar 1904 von der philosophischen Fakultät zu Breslau die Preisaufgabe: „Kants Stellungnahme zu den Gottesbeweisen soll dargelegt und beurteilt werden" gestellt wurde, beteiligte ich mich an der Preisbewerbung mit einer Arbeit, die am 27. Januar 1905 mit dem halben Preise ausgezeichnet wurde. Aus der Umarbeitung dieser Preisarbeit entstand die vorliegende Inaugural-Dissertation. Diese Neubearbeitung habe ich grösstenteils während meiner Stellung als Hauslehrer bei Herrn Rittergutsbesitzer und Major a. D. W. von Kobyletzki in Borkendorf, Kreis Neisse vorgenommen. Hier war ich vom Herbst 1905 bis Ostern 1907 tätig, worauf ich wieder an der Universität Breslau weiterstudierte. Am 13. Mai 1908 bestand ich hier das Examen rigorosum.

Bei der Ausführung meiner Arbeit stand mir Herr Prof. Dr. M. Baumgartner in freundlichster Weise und mit grossem Interesse ratend zur Seite. Ich benütze die

Gelegenheit, an dieser Stelle ihm einen Teil meiner Dankesschuld abzutragen.

Ausser den Vorlesungen und Uebungen des Herrn Prof. Baumgartner hörte ich bei den Herren Professoren:

Cichorius, Ebbinghaus, Foerster, Freudenthal †, Hoffmann, Kampers, Koch, Kühnemann, Norden, Skutsch, Stern, Wendland, Zacher †.

Auch ihnen danke ich an dieser Stelle für die mir in reichem Masse zuteil gewordene wissenschaftliche Förderung herzlichst.